

編輯後記

▽……이번 號는 退溪學報 刊行 十五輯을 紀念하여 「韓國倫理思想의 傳統」을 特輯으로 다루었다. 그 중에서도 特히, 忠孝思想에 力點을 두고, 여러 側面에서 考察해 보았다.

忠孝思想은 우리 民族의 傳統倫理 이므로 다시 現代에 맞게 再現시켜야 한다는 肯定的인 見解도 있고, 세상 이 이미 바뀌었는데 봉건君主時代의 遺物인 忠孝를 擧論한다는 것은 前近代의인 思考方式의 노릇이므로, 時代에 맞는 새 單語 및 새 思想을 創造해 낼 것을 주장하는 立場도 있는 것 같다.

傳統을 빚내고 우리 民族의 固有한 精神의 遺産을 찾는다라는 것이 반드시 西歐思想을 反對하므로써만 얻어지는 것도 아니고, 그렇다고 새 時代에 맞는 새 思想이 하늘에서 꼭 떨어질 것이 아닐진대, 本研究院에서는 傳統에 根本하고 새로운 未來를 展望한다

는 見地에서, 忠孝의 本來 概念과 그 歷史的 變化의 過程 및 現代의 忠孝 思想에 대해서 다루어 보았다.

이번에 忠孝思想에 대한 日人學者들의 論文세 편을 게재하게 된 것은, 같은 東洋圈에 있는 近접 국가의 精神 風土를 이해하는데 큰 도움이 되리라 고 생각하며, 彼此 비교 고찰해 볼 수 있는 좋은 기회가 되리라고 여겨진다. 讀者諸賢의 讀後感을 期待해 본다.

▽……八월 二十日 新聞會館에서 있었던 退溪思想講演會 원고 全文도 收錄하였다. 不遠千里하고 한국에 와서 좋은 강연을 해주신 友枝・渡部 兩教授와 成大的 柳正東教授, 서울대의 崔昌圭教授에게 감사드리며 特히, 통역과 번역을 맡아 수고해준 成大的 安炳周教授께 감사를 드린다.

▽……十四輯에 豫告한 國際學術會議 未發表論文 및 李家源教授의 退陶弟子列傳은 원고가 넘쳐 게재하지 못했다 독자 여러분의 양해를 바란다.

退溪學報 第十五輯

一九七七年十月十五日 印刷
一九七七年十月二十日 發行

編輯 退溪學研究院
連絡處 서울特別市中區乙支路
一街一六番地(三二빌딩)
李東俊 事務室
電話 七七七一五六三二
對替口座五二三〇四三

登錄番號 마-1332
登錄年月日 一九七四年
七月二十三日

△一部 畧七〇〇원▽

印刷處 서울印刷株式會社

〈本學報 및 本院刊行圖書發賣處〉

中央圖書展示館 72 一八四二

鍾路書籍센터 74 一七二二

通文館 72 四三五五

光化門書籍센터 74 八二〇〇

良友堂 74 四二九二

本院事務室 777 五六三二

△地方에서 本院刊行圖書를 購入하고
저하는 본은 本學報에 끼여 있는
對替用紙를 活用하여 주십시오▽

退溪主題長篇小說

이마

金聲翰 作

〈이마〉 日本語版

イマ物語

金素雲 譯

유니크한 주제와 더불어 韓國歷史小說에 新紀元을 이루大作이라 하여 各界에서 話題를 일으킨 退溪主題小說「이마」의 日本語版. 日本 李退溪研究會側 要請으로 刊行된 이 책은 주로 日本 國內讀者를 爲한 것이지만 國內에서도 限定部數를 希望者에게 發賣할 豫定이다.

譯者 金素雲氏는 世宗 紹介가 必要임을 정도지만 四十年前 日本 第一書房에서 「朝鮮口傳民謠選」을 發刊한 것을 비롯하여 韓國文化의 日本에의 紹介에 크게 寄與한 것을 氏의 日語는 그들의 生活感情의 機微를 꿰뚫어 日本人들도 혀를 내두를 정도이다.

發賣中.

「李成桂」의 作者가 3年餘의 歲月을 두고 退溪先生의 眞面目을 浮刻시킨 本格歷史小說. 때는 中宗에서 宣祖에 이르는 무렵, 權謀와 術數로 나날이 지새는 非情한 政治의 회오리 속에서 애오라지 “人間”을 살고 “人間”을 닮은 退溪先生의 生涯는 오늘을 사는 우리에게도 示唆하는 바 있고 누구나 感動을 禁할 수 없다.

46版・416面・半洋裝・1000원

社告

退溪學報가 創刊된지도 어언 三年입니다.

그 동안 退溪先生 淵源家は 물론이요, 中國・日本等 國內外學界로부터의 至大한 關心 속에서 號를 거듭하기 이번으로 열 다섯번 째가 됩니다.

이를 계기로 本誌를 傳統文化의 繼承을 위한 國民의 研究誌로서 더욱 發展시키고, 한층 알찬 內實을 期하고 共同學讀者 여러분의 積極的인 參與를 期待합니다. 要領은 다음과 같습니다.

▼退溪學을 主題로 한 研究業績 學界消息을 알려 주십시오.

▼退溪學 및 韓國學關係 研究誌・會誌・學報 등을 보내 주십시오.

▼本學報에 실린 論文・連載物 등에 대한 意見을 보내 주십시오. 혹 未審한 點이 있을 때는 質疑도 歡迎합니다.

▼退溪先生 및 淵源 名賢들의 書은 遺墨・書簡・詩藹 등의 所在을 알고 싶습니다. 또 은자서만 간직하기 아까운 口傳 逸話 등도 적어 보내 주시면 誌面을 아끼지 않습니다.

●보내 주신 消息이나 資料들에 대해서는 檢討後 誌面을 割愛함은 물론 退溪學報 贈呈 등 應分의 報答을 할 것입니다.

退溪學研究院

圖 第十三輯 一九七七年三月三十日發行 五五〇원

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………裴宗鎬・金容章

朱子學의 韓國傳播考 4

(南塘 韓元震) 〈附原文〉……………錢穆・李康洙譯

退溪逸話選 2……………鄭飛石

〈連載〉

退陶弟子列傳 11-1 李德弘篇……………李家源

退溪名著研究・啓蒙傳疑 9……………姜天奉

退溪先生文集 懸吐・符號 2……………李家源

理發而氣隨之의 關한 論議 (下)……………全斗河

「退溪學研究」摘要……………高懷民・林祚長譯

退溪學界消息

☆ 安東이 退溪先生紀念館 ☆ 陶山書院行 道路擴張

☆ 退溪先生墓所 參謁道路 完成

☆ 本報 編輯委員 李相殷博士 逝去

☆ 本院 李東俊委員 訪日

☆ 栗谷思想研究院, 韓國思想 學術討論大會 盛了

☆ 本報編輯委員 交替

☆ 陶山書院, 三月三十一日, 春亭 거행

☆ 退溪學研究後援會 會員名單

退溪學研究院 刊行圖書案内

圖 第十四輯 一九七七年七月二十日發行 八〇〇원

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………柳正東・全斗河

〈特輯〉近世 東亞細亞에 있어서의

朱子學과 李退溪 國際學術會議

1、基調講演

韓明洙・何佑森・E. 바리・阿部吉雄

2、研究發表

李家源・岡田武彦・柳承國・蔡茂松・渡部學・裴宗鎬・李完載・友枝龍太郎・山崎道夫・黃錦鎬・宋兢燮・松戶光夫・徐元燮・麓保孝・劉明鍾

〈連載〉

退溪先生文集 懸吐・符號 3……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 7……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 10……………姜天奉

退溪逸話選 3……………鄭飛石

退溪學界消息

☆ 「朱子學과 李退溪」國際學術會議, 日本 東京市 盛了

☆ 美, E. 바리博士, 陶山書院 參拜 ☆ 日本學者四名, 陶山書院서 한달간 研學 ☆ 西厓先生 永慕閣竣工開館 및 紀念講演會 盛了 ☆ 退溪學研究院, 八月二十日, 學術講演會 開催決定

東京大會의 意義와 成果……………李 京俊

圖 第十一輯 (一九七六年九月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………鄭飛石・柳正東

朱子學의 韓國傳播考(三)

(尤庵 宋時烈)〈附原文〉……………錢穆・李篋衡譯

〈高麗大學校哲學博士學位論文〉

退溪의 價值觀에 關한 研究……………尹 絲 淳

〈連載〉

退陶弟子列傳(九) 金誠一篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(五)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(七)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(上)……………全斗河

答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여……………劉明鍾

〈書評〉イマ物語(「いま」日本語版) 阿部吉雄・申楨庵譯

退溪學界消息

☆ 退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆ 姜天奉氏別世

☆ 金思適・退溪詩呈 文公部長官賞 ☆ 李胤純女史 獎學

金本院에 寄托

退溪學研究院 刊行圖書案内

圖 第十二輯 (一九七六年十二月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………全斗河・申一澈

退溪先生文集(二) 懸吐 및 符號……………李家源

退溪先生 逸話選(一)……………鄭飛石

〈連載〉

退陶弟子列傳(十) 成渾篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(六)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(八)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(中)……………全斗河

答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여에 答함……………全斗河

退溪學界消息

▽ 陶山書院院務處理規程 堂會서決定

陶山書院 院務處理規程・選出된 委員名單

退溪學研究院 刊行圖書案内

價値の實現으로 退溪의「敬」思想……李相殷

退溪學界消息 退溪學研究後援會長決定

第九輯 一九七六年三月三十一日發行 五〇〇원

卷頭辭……………李寅基

隨想……………金八峰・金素雲・金聲翰・車柱環

成均館大學校哲學博士學位論文

退溪의哲學思想研究……………柳正東

窮理와居敬을中心으로——

退陶弟子列傳 7 南致利篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 3 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 5 姜天奉

答宋兢燮氏反駁……………全斗河

故朴鍾鴻博士畧哀悼辭……………李東俊

退溪學界消息

退溪思想研究國際學術大會

☆日本刻版「李退溪全集」頒布에 崔總理感謝狀

☆慶北道「退溪學研究」第三輯發行

☆故朴鍾鴻博士遺稿整理委發足

退溪學研究刊行圖書案內

第十輯 一九七六年六月三十日發行 五〇〇원

卷頭辭……………李寅基

隨想

錢穆・阿部吉雄・安岡正篤・宇野精一・

渡部學・麓保孝・鎌田正・八木信雄・

松戸光夫・宋兢燮・金聲翰・山崎道夫・

松尾孫八

特輯 退溪思想研究國際學術大會

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

2、研究發表

李家源・渡部學・姜周鎮・宋兢燮

3、特別寄稿……………山崎道夫

連載

退陶弟子列傳 8 趙穆篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 4 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 6 姜天奉

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際學術大會盛了 ☆安東市、

日本・東金市와 姊妹結緣推進中 ☆阿部博士에

冬栢章 ☆退溪學研究功勞者에 陶山書院서 感謝

・紀念牌贈呈 ☆日譯「イマ物語」出刊 ☆國際

세미나, 來年에는 東京서 開催키로

退溪學研究院刊行圖書案內

△書誌▽ 慶北大「退溪學研究」(第一輯).....全斗河
退溪學研究動向△慶北大「退溪學研究」第一輯 發刊/四七
論爭上의 (四端)解釋에 대한 宋教授發表等▽

●第四輯△一九七四年十二月二十五日發行▽ 四五〇頁

卷頭辭.....朴鍾鴻

韓儒李退溪의 性理學 (論說).....蔡茂松

〔譯註〕 退陶弟子列傳(四).....李家源

亦樂書齋 稟疏論.....渡部學

退溪先生의 理圖說小考.....李鍾述

〔退溪名著譯註〕 答李仲久書譯註.....李東歡

啓蒙傳疑研究〔2〕.....姜天奉

〔連載〕 退溪先生詩譯註(中).....李家源

△追悼錄▽ 大道를 견오신 字野哲人先生.....阿部吉雄

〔書誌〕 退溪先生의 手蹟「活人心方」.....李熙大

●第五 六輯△一九七五年五月二十五日發行▽

七〇〇頁

卷頭辭.....朴鍾鴻

「국사」教科書의 性理學 敘述 批判.....李相殷

朱子學의 韓國傳播考.....錢穆著・李相殷譯

〔原文〕 朱子學流行韓國考.....錢穆

〔附〕 錢穆先生의 著述斗略歷.....李相殷

〔連載〕 退陶弟子列傳(五).....李家源

日本の 朱子學.....阿部吉雄
退溪의 人間斗 思想.....尹絲淳

〔退溪名著譯註〕 答李仲久書譯註(2).....李東歡

啓蒙傳疑研究〔3〕.....姜天奉

〔連載〕 退溪先生詩譯註(三).....李家源

△書評▽ 慶北大「退溪學研究」(第二輯).....全斗河

●第七輯△一九七五年十月三十日發行▽ 五〇〇頁

金鍾泌總理 揮毫 △道義之源 教學之方 修己之本▽

朱子學의 韓國傳播考(2)(李栗谷篇)〔附原文〕李相殷譯

退陶弟子列傳(六)(栗谷篇).....李家源

啓蒙傳疑研究〔4〕.....姜天奉

全斗河氏의 書評을 反駁함.....宋兢燮

日本刻版 李退溪全集 影印本序 및 解題.....阿部吉雄

退溪學界消息△退溪學研究로 두 분에學位/退溪學研究
後援會發足▽

●第八輯△一九七五年十二月三十日發行▽

五〇〇頁

卷頭言.....李相殷

四端七情을 論하는 言△完譯▽.....尹絲淳

退高四七論辯斗 高峯의 論據.....劉明鍾

朱子性情論及 韓儒 李退溪 四端七情說研析.....蔡茂松

退溪學報 過月號紹介

創刊號 一九七三年十月二十五日發行 二五〇頁

〔書報〕 陶山書院全景 (天然色寫眞) · 退溪先生銅像除幕式

· 遺品展示會

創刊辭 ····· 朴鍾鴻

退溪先生聖學十圖實詩 ····· 梁啓超

退溪學과 그 研究方法的 問題 ····· 李相殷

〔特別寄稿〕

日本에 있어서의 李退溪研究 ····· 宇野哲人

〔連載〕 退陶弟子列傳(一) ····· 李家源

〔書評〕 鶴峰全集에 대하여 ····· 阿部吉雄

退溪先生年譜(抄錄) ····· 李完栽

退溪先生四百周忌紀念事業報告 ····· 李東俊

退溪學研究動向(韓國日文化심포지움/日本「李退溪研究會」發足等)

發足等

第二輯 一九七四年三月一日發行 四五〇頁

卷頭言 ····· 朴鍾鴻

〔退溪名著 二題〕

戊辰 六條疏·譯解 ····· 李相殷

△譯註 景福宮重新記 ····· 李東歡

〔特別寄稿〕

韓國의 書院과 初等教育의 發展 ····· 渡部 學

退溪 退陶弟子列傳(二) ····· 李家源

退溪學統이은「上總道學」 ····· 松戸光夫

崎門學派와「上總道學」 ····· 李東俊

退溪學研究動向(退溪의 生涯와 思想)에 著作賞/默齋

一七五周忌等

〔輓詞〕 宇野哲人博士輓詞 ····· 李 東 俊

〔遺文〕 創刊에 부친다 ····· 故宇野哲人博士

〔特別附錄〕

聖學十圖譯解(六十六面全載) ····· 譯解 李相殷

第三輯 一九七四年七月一日發行 四五〇頁

◇ 朴正熙大統領閣下揮毫「道義復旺」

卷頭言 ····· 朴鍾鴻

退溪學的 現代的 意義 ····· 韓明洙

〔連載〕 退陶弟子列傳(三) ····· 李家源

〔特別寄稿〕

佐藤直方の 李退溪尊信 ····· 阿部吉雄

退溪의「格物·物格說辯疑譯解」 ····· 李相殷

〔鄉約〕譯註 ····· 李章佑

啓蒙傳疑研究(1) ····· 姜天奉

〔連載〕 退溪先生詩 譯註(上) ····· 李家源

宇野哲人博士를 哀悼하며 ····· 李東俊

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁啓超贊詩

退溪先生遺作인 「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二幅의 圖說集。

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尚德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印 發刊했던 것으로 본 院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다.

〈屏風用特大版簡케이스入・三〇〇〇원〉

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다. 十幅 또는 十二幅 屏風을 만들 수 있도록 특수大型판형으로 高級紙에 影印 하였으며 教育資料로도 활용하다.

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

〈菊版 古面・半洋裝・三〇〇원〉

본래 「聖學」이란 中國哲學의 精粹、이를 모두 간추려 太極道에서 夙興夜寐 箴圖에 이르기까지 열폭 圖說로 엮은 것이 바로 「聖學十圖」이다. 그러나 워낙 深奧한 哲理과 難題한 嫌이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다.

學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 敎師用 參考書도 檢할 수 있다.

活人心方

影印・古代오가圖
解題・李家源

〈菊倍特殊製本 三〇〇〇원〉

원래 「活人心方」은 明의 玄洲道人 朱權(一四〇三年頃)이 지은 道家者流의 著籍. 本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生宗宅이 所藏한 「退溪先生遺墨」중의 한 책이다. 卷尾에는 先生의 十世奉祀孫 省流志淳公의 「小跋」이 붙어 있고 表題 「活人心方」도 省流公의 手蹟이다. 그 중 특히 八個圖는 古代의 「요가」로서 唯一의 養生訣이라 오늘날 사는 우리에게도 興味가 津津하다.

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本六十六葉
解題・李家源

〈韓式製本・三〇〇〇원〉

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하실 때 諸家의 說을 抄解하신 六十六葉의 手筆本을 本院에서 原型대로 影印・刊行한 것. 이 手筆本에는 二十餘군데 「混按」과 아울러 先生의 說明이 보이고 여러 곳에 圖가 插入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「啓蒙傳疑」와 더불어 雙璧의 存在 있으나 某家의 極秘藏으로 「陶山全書」중에 마져 실린 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 실로 四百年만에 햇빛을 본 것이다.

退溪學研究

1972年刊

退溪先生四百周忌紀念論文集

退溪先生四百周忌를 紀念하여 發刊한 論文集. 지금은 故人이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽敎授 李相殷博士, 延大 李家源博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文 十篇이 收錄된 紀念碑의 刊行物.

〈收錄論文內容〉

退溪의 時代의 背景.....	朴鍾鴻
退溪의 學問과 思想.....	李相殷
退溪의 詩歌文學研究.....	李家源
李朝史에 있어서의 退溪.....	姜周鎭
退溪先生과 奇高峯.....	李乙浩
退溪先生의 敬에 對한 倫理의 考察.....	柳正東
退溪先生의 學問의 方法.....	全斗河
退溪의 存在論.....	李完栽
退溪敎思想의 哲學的 考察.....	李東俊
退溪의 價值論.....	尹絲淳

〈菊版六面・高級洋裝케이스入・10000원〉

日本儒學者들이 본 退溪先生과 退溪思想

- 朝鮮의 李退溪 以後 이 길을 負荷하고자 한 者를 내
알찌기 듣지 못했노라. —佐藤直方 <十七世紀>
- 그 學識의 이룬(到) 바는 도시 元·明 諸儒의 類가 아
니로다. —佐藤直方
- 朱子以來의 一人. —稻葉默齋 <十七世紀>
- 百世之下에 朱子의 길을 이은 者는 退溪 그 사람으로
다. —藪 孤山 <十八世紀>
- 元·明時代를 通해서 古今絶無의 眞儒이다.
——橫井小楠 <十九世紀初>
- 程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고 一中略一 이
제 그 學을 傳하여 이를 今上皇帝<明治天皇>에 바
쳤노라. —元田永孚
<日本人들이 明治第一의 功臣이라고 稱頌하는 學者, 日
本教育의 百年大計畫 이룩했다는 教育勅語의 起草者>

□ 本全集의 內容 □

● 上卷△五〇五面▽

☆ 朱子書節要△二十卷二十冊 大塚退野手

澤本▽

☆ 延平問答△二卷二冊▽

● 下卷△五二二面▽

☆ 李退溪書抄△十卷十冊▽

☆ 天命圖說△一卷鄭之雲·李滉共撰一冊▽

☆ 聖學十圖 竝 戊辰封事△一卷一冊▽

☆ 易學啓蒙圖說△四卷二冊▽

☆ 自省錄△一卷二冊 阿部吉雄 手澤本▽

☆ 朱子行狀△一卷一冊 植木惺齋手澤本▽

☆ 西銘考證講義△一卷一冊 中村習齋 手

澤本▽

☆ 七先生遺像贊△一卷一冊▽

☆ 心經附註△四卷四冊 或是一冊▽

● 張栻學說員우리는 바로 이 땅에 退溪先生과 같은 歷史的
巨人 偉大한 思想家를 가졌다는 事實에 自誇나 慰安만을 일
삼을 일이 아니라 이를 探求하여 世界에 宣揚함으로써 우리
後進·後輩에게 時代使命을 다해야 할 義務를 느낀다.
● 李相殿陽王의 附屬가 東洋에서 求하는 것이 바로 退溪의 教
育精神인 것을 알고 있는 사람이 우리 나라에 과연 몇 사람이
나 될 것인가 : 自勉·自責을 느낄 수 없다.

退溪思想은 어제의 哲學이 아니라。 그것은 우리 民族이 이룩한 하나의 金字塔이며 世界文化의 未來展望을 밝혀주는 巨大한 오늘의 指標이다。

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽教授・文博
日本李退溪研究會會長

阿部吉雄 編

五〇〇部限定版

上・下一帙

頒布價 一八〇〇〇圓

〈體裁〉

豪華洋裝 表紙・布크로스

金箔鐵印・二重케이스入

80그램特殊高級紙使用

退溪先生은 우리 民族이 낳은 偉大한 思想家이며、退溪思想은 우리 民族이 이룩한 찬연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의 深源을 밝힐 수는 없다。

그들이 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 통하여 人間精神의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」

(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의

굴레 속에서 자칫 「人間喪失」의 지경에 빠저 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을

提示해 주는 巨大한 指標이다。

退溪學研究院

內 案 書 圖 行 刊

退溪學研究院은 目的事業의 하나로 研究誌「退溪學報」〈季刊〉를 비롯하여 아래와 같은 退溪學關係圖書를 繼續 刊行하고 있습니다.

本院刊行圖書는 原則의 으로 會員에게만 配布하고 있습니다만 一般을 爲해서도 多少의 餘裕部數를 確保하고 있습니다. 購讀希望者는 本學報에 끼워 있는 對替用紙에 冊名을 적어서 申請해 주십시오.

既 刊 目 錄

◀ ● 既刊 ○ 近刊 ▶

● 退溪學報〈季刊〉

本院機關誌의 性格으로 退溪學研究를 中心으로 한 論文・研究資料・國內外學界動向等을 다루고 있는 退溪學報는 好讀性에 發行되어 이번은 二十九號이 나왔습니다.

研究誌인 만큼 會員制로 하여 限定部數만을 發行하고 있으므로 完結版되는 수가 있습니다. 缺本없이 구독하시려면 되도록 會員으로 加入하시는 것이 有利합니다. (本學報 153面參照) △會費 一年 5,000원 一部 欸 1,500원 △

● 李退溪全集(日本刻版)

編・阿部吉雄

△日本李退溪研究會長・東京大學名譽教授△

● 이마(退溪主題長篇小說) 作・金聲翰

● 이마物語(이마「日本語版」) 譯・金素雲

● 退溪學研究 退溪先生四百周年紀念論文集

● 性理諸家解抄(影印) 退溪先生遺墨六十六葉

● 活人心方(影印) 退溪先生遺墨

● 聖學十圖(影印・12圖) 退溪先生圖說・附贊辭

● 聖學十圖譯解

朴命俊 青松女子中學校 理事長

鄭海鵬 青松和陸國民學校長

朴址鎬 青松教育長

李成鎭 青松郡 眞寶國民學校長

李愚獻 蔚珍郡 平海面 厚浦國校長

安善江 大邱市 南區 大明洞 一五一

白龍錫 星州郡 星州面 京山里

呂柄東 星州郡 碧珍面 海平里

洪載龍 慶山郡 花城國民學校長

金尙桂 蔚珍綜合 中等學校長

권윤경 울진군 죽변중고등학교

김달웅 대구 평리중고등학교장

張昌鎬 善山郡海平國校

李鍾河 大邱市東區泛臭洞 八〇五의 三〇三

鄭鎬宗 善山郡 安谷面 國民學校

金在德 大邱市東區 上洞 一五四의 二一

洪鍾律 善山郡龜尾邑 元坪洞

吳海碩 大邱市鳳德洞 七三〇의 三六

金鉉奇 高靈郡 高靈面 延詔洞 二一九의 二

金洪箕 大邱市大鳳洞 一二三의 四

權大泳 大邱市東區壽城洞 一가 一〇五의 七

蔣志桓 大邱市南區大明洞 一九七九

李吉修 安東市明倫洞 三二八의 五

權泰亨 安東市平和洞 一〇八의 五七

李吉雨 安東女子中學校

李秀哲 大邱市大鳳洞 五九〇

金淳鎭 울릉郡南面道洞 三三三의 二七

朴成學 울릉郡南面道洞 二五六의 二

李鍾烈 울릉郡南面道洞 二二九

張春玉 울릉中學校

金錫震 울릉郡南面道洞 二二三

邊詰九 英陽中學校

崔挺植 英陽女子學校

金壽木 英陽郡亞部洞 三八一

申末淑 軍威郡孝令中學校

李瑋和 軍威郡孝令國民學校

孫基大 軍威女子中學校

金其壽 軍威郡東部洞 二八九

姜任述 軍威中學校

韓鉉旭 永川郡永川邑完山洞 九〇三

全學珉 英陽教育廳

李東塤 英陽教育廳

金燮東 大邱市大鳳洞 一六二

李文圭 英陽國民學校

◇ 退溪學研究後援會 會員名單 (二)

牟種德 永川郡 永川邑 城內洞 一一九一
 琴昌稷 奉化郡 奉化邑 浦底里
 李興洛 奉化郡 奉化邑 浦底里
 李鍾河 星州國民學校
 蔡命得 星州 女子高等學校
 鄭知鎔 盈德郡 南石洞 八¹/₇
 徐永珍 盈德郡 達山面 達山中學校
 南慶純 盈德郡 寧海面 槐市洞 三三四
 李崇教 盈德郡 丑山面 上元里 一九七
 金鍾漢 盈德郡 江口中綠高
 李楨萬 尙州郡 青里面 佳川 五七七
 尹升永 尙州郡 外南面 歐坪里 一一三¹/₃
 俞萬植 金泉市 平和洞 二七〇¹/₆
 金泰植 漆谷郡 倭館邑 石四洞 七三〇¹/₄ 一一
 郭鍾學 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 九七六
 趙誠煥 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 七八四
 金鎮坤 漆谷郡 若木面 東安里 三九四
 裴相灝 漆谷郡 若木面 觀音洞
 吳海根 義城郡 義城邑 道西洞 一七四
 具 玟 義城郡 佳音面 金湖洞

金孝柱 義城郡 比安面 二杜洞
 朴永浩 義城郡 安溪面 上存洞
 金甲生 義城郡 金城面 由雲洞 六七三
 南應時 盈德郡 寧海面 元邱里
 安相悅 奉化郡 奉化邑 三溪里 四
 李相根 永川郡 永川邑 門山洞
 李康麟 尙州邑 南城洞 一三¹/₅ 五〇
 金鳳來 月城郡 陽北面 魚日里
 金海仁 慶州市 城東洞 一九四
 尹畢述 慶州市 城東洞 三八六¹/₁
 崔榮造 慶州市 皇吾洞 三一¹/₉ 七
 金育萬 月城郡 門南面 伊助里 五七五
 權五燦 慶州市 皇南洞 二四一
 金鍾甲 서울市 崇仁洞 一一三三
 姜聲步 月城郡 安康邑 安康里 三五七
 李穆宰 榮州郡 榮州邑 下望里 四〇二
 李鍾瑚 聞慶郡 店村邑 三里 四二八¹/₅ 五七
 李源敬 聞慶郡 聞慶邑 下里 一八九¹/₂
 崔壯峰 永川郡 永川邑 化龍洞 二〇二¹/₂
 李義玉 榮州 中央國民學校
 姜聲教 榮州國民學校
 林海成 慶州市 寺井洞 七〇

退溪學研究院
退溪學報會
員
名
簿

<11>

1977年 9月 現在

◇ 보통회원

- 丁健榮 서울시 영등포구 개봉동 三六五—八
송하경 전북대학교 철학과 교수
송항룡 서울시 도봉구 상계二동 三五七—一〇호
송석구 동국대학교 교수
朴相根 대구시 남구 대명동 一—一八—一〇—八
이남영 서울대학교 철학과 교수
이중후 서울시 영등포구 화곡동 四〇八—九二—
전대한 서울시 용산구 원효로二가 전대한의원
崔振學 서울시 마포구 서교동 四四—一四〇
한국영구원 서울시 서대문구 충정로 一가 九〇—一
崔珍源 성균관 대학교 국문과 교수
김수용 서울시 영등포구 신도림동 七五二—一七〇

- 李萬熙 서울시 관악구 봉천一동 六三五—二四四
韓相璉 동국대학교 교수
홍경섭 경기대학교 교수
한종만 전북 이리시 신통 三二—一四
이재식 서울시 중구 예관동 七〇—二七
이철교 서울시 용산구 후암동 二四七—九
박성보 서울시 동대문구 제기동 二八五—二二
安商元 전국대학교 사범대학장
은정희 서울시 종로구 재동 八四—一三
金秉俊 영등포구 여의도동 삼부아파트 三동七〇五호
李東岱 서울신락은행 영등포동지점장
李東鎔 서울시 동대문구 중화동 三三—一八七
변형석 서울시 중구 신당동 三九八—二一동五반
李直鎬 경북 안동군 도산면 도산 우체국장
김기전 경북 완주군 조촌면 동산고등학교
郭仁燮 경북 달성군 유가면 한정 一—
임갑순 경북 의성군 춘산면 옥정동
趙旻永 경북 예천군 감천면 현내동
李東英 대구 동구 상동 一三—一三
李善鎔 서울시 용산구 원효로二가 一—三三
鄭元植 경북 성주군 수륜면 지춘리
이승조 경북 봉화군 재산면 동면二리 동면국민학교

아닌은 朝鮮朝 歷史의 높은 봉우리로 추앙하게 된다.

이같은 士林政治 속에서 발전되는 和의 原理를 결론 지으면서 우리는 더 멀리 韓民族의 文化人類學的인 身元을 아울러 확인하여야 하겠다.

그것이 바로 文化的으로 스키타이 (Scytho-siberian) 系統이면서 大陸(中國)을 綜合한 그리고, 黑陶文化 殷系로 연결되는 東夷이면서도, 彩陶文化인 華夏(周)를 綜合한 吾東(我韓)이라는 主體인 것이다.

이것을 「玄妙之道」라는 韓民族의 固有한 文化的 綜合性에서 고찰할 때, 天性을 중심으로 하는 儒家의 經(中)을 중심으로 하여, 佛性을 중심으로 하는 佛家의 法(空)과 自然을 중심으로 하는 道家의 常(無)을 비교할 수 있다면, 바로 韓民族의 「玄妙之道」는 이것들을 모두 綜合하여 調和시킨 바로 하늘(天)과 人間이 서로 만나는 天符를 중심으로 한 (一)의 가치로서 종합할 수 있다 하겠다.

이같은 文化的 綜合性을 바탕으로 한 韓國의 和의 原理를 朝鮮朝道學에서 다시 찾는다면, 그것은 孔子가 일찌기 주장하였듯이 『質勝文 野(機)』도 아니요 『文勝質 文(史)』도 아닌 그야말로 그것을 종합한 文質彬彬이라 하였다. (論語, 雍也)

그것은 歷史의으로 공, 質을 상징하는 黑陶文化, 殷과, 文을 상징하는 彩陶文化, 周의 기반을 종합하여, 조화하고 있는 東夷(吾東)의 和라 하였다.

이제까지 西洋의 思想에서는 카트리의 西歐에 바탕을 둔 自由(個別主義的)의 개념과 비잔틴의 東歐에 바탕을 둔 平等(全體主義的)의 갈등 속에 매립되어 왔다.

따라서 우리는 근원적으로 풀리지 않는 그 西歐思想의 갈등을 풀기 위한 새로운 歷史의 해답의 가능성으로서, 朝鮮朝道學思想 속에서 발전되는 和의 原理를 다시 한번 주의 깊게 찾지 않으면 안 되겠다.

그러나, 그 和의 原理를 담고 있는 朝鮮朝의 道學思想이 오늘날 그에 의한 해답을 기다리는 西歐와의 文化的 위치가 공간적으로나 시간적으로, 가장 먼 곳에서 있어야 한다는 것은 여하튼, 대단히 상징적인 것이 아닐 수 없다.

속으로 확대되었을 때, 丁茶山の 實로서(經世的 측면) 각각 표현되어 나왔던 것이다.

IV

朝鮮朝의 性理學이 政治史 앞에 나타났을 때, 그 모습은 역시 밖으로부터 밀려오는 對外的 矛盾(民族의 矛盾)을 극복하기 위한 根本主義의 측면이 강하였다.

그것은 北方民族인 蒙古族으로 하여 시달려 온 中世 麗末의 矛盾을 극복하기 위하여 등장된 朝鮮朝 性理學의 歷史的인 必然性이기도 하였다.

이 같은 性格은 淸에게 짓밟힌 民族의 矛盾을 극복하기 위하여 나타난 北伐思想에서도 마찬가지로(中原之戚 虜易遂一己之和意難除), 밀려오는 帝國主義 侵略 앞에서 그것을 물리치기 위한 衛正斥邪思想에서도 여전히 脈脈하였었다. (朱子 懇懇以復 疆土爲第一義 衛正斥邪에 이어진 性理學的 脈絡)

그러나, 朝鮮朝 道學에는 이 같은 根本主義의 측면만이 아니고, 政治의 그 對內的 矛盾을 次元 높은 道의 原理로서 中和할 수 있는 大同主義의 측면이 함께 있었던 것이다.

여기에 바로 王朝 秩序下에서도 온 民族의인 義兵이 일어날 수 있는 韓國的 道學의 脈絡이 있었고, 士農工商이나 班常과 같은 外形的 差等에도 불구하고, 언제나 道學에서는 「損上益下」와 같은 實德을 강조할 수 있었던 朝鮮朝 선비의 和의 정신이 있었다.

朝鮮朝 近世政治史로 보았을 때, 한마디로 士林道學의 大同主義的 爲一の 和가 存在하지 않았더라면, 壬亂七年의 戰亂 앞에 그 위대한 義兵의 活力은 나올 수 없었고, 다시 그 士林道學의 道本主義的 爲一の 道가 없었더라면, 胡亂 뒤의 挫折 속에서 끝내 이겨낼 수 있는 底力은 찾지 못하였을 것이다.

여기서 우리는 그 道學精神을 內面化시켜 近世文化의 基盤으로 구축해 준 退溪의 性理學을 단순한 文化만이

이 같은 天人合一이나 君民本一의 思想은 그 論理를 理나 道로써 더욱 深化시킴으로써, 보다 구체적인 爲一 思想으로서 다음과 같이 表現되어 나왔었다.

「聖人以天地之大兆民之衆爲一已而，觀其理處其道（前揭 靜菴集）」

이때 「觀其理」는 爲一을 이루기 위한 敬天(理)의 차원이란면, 「處其道」는 爲一을 이루기 위한 爲民(道)의 차원에 해당한다 하겠다.

그런데 이 같은 理와 道의 차원이 政治思想에서 만나려할 때도 그 중심개념은 여전히 또한 爲一이란 價値였다. 즉, 政以一其行則政化大學라 하여 政治에서 가장 근본적 중심개념은 一이었던 것이다. 그렇다면, 이 같은 朝鮮朝 士林政治에서 강조된 爲一의 價値는 과연 무엇이었을까.

그것이 곧, 全體主義로서의 一(平等)만도 아니고, 個別主義로서의 一(自由)만도 또한 아닌, 바로 우리들 士林政治에 있어서의 中庸主義로서의 一인 和(總和 내지 共和)의 원리였던 것이다.

이때 和는 다음과 같이 나타나고 있다.

「以其天下之道導與我爲一之人以其天下之心感與我爲一之心（前揭 靜菴集）」

여기서 『爲一之人』을 統合의 論理라 한다면, 『爲一之心』은 그대로 總和의 論理에 해당한다 하겠다.

이같이 『爲一之人』과 같은 統合의 和는 『爲一之心』과 같은 總和의 和는, 그 爲一을 실천하기 위한 중심개념이 곧, 道였던 것이다.

여기서 朝鮮朝 士林政治의 基本脈絡이던 道學은 그대로 韓國의 近世政治의 特色인 和의 原理를 실천하기 위하여 歷史 위에 나타난 心理學의 韓國的인 한 表現態였던 것이다.

이 같은 韓國 道學의 存在形態가 理論의 一로 深化되면서 內面化 되었을 때, 李退溪의 敬이(理論의 측면), 그것이 實踐과 함께 外現化되었을 때, 李栗谷의 誠이(政治의 측면) 각각 발견된다.

그리고 이 같은 道學의 측면이 挑戰받은 近世史를 통하여 더욱 歷史化 되었을 때, 淸과 같은 外壓 앞에서 道學精神을 더욱 강조한 形態로서의 宋尤庵의 直으로(義理의 측면) 그리고, 그것이 구체적 統治過程과 社會問題

57, 導言 참조)

여기서 우리는 朝鮮朝의士林政治에서 政治史的으로 보는 일찌기 저 歐陽修가 그의 「新五代史」에서 말하였듯이 「正不正」 「合不」과 같은 正統性의 의미를 찾아낼 수가 있는 것이다.

즉, 이제까지 勳舊勢力에 의하여 강조되어 온 政治이 메오로기가 新進士林들의 새로운 政治論에 의하여 深化되고 調整되었을 때, 「正不正」의 기능이 그리고, 다 같은 士大夫 계층으로서 이제까지 달라져 온 勳舊와士林이 다시 政治現場에서 하나로 만났을 때, 다시 「合不」의 기능이 이루어질 수 있었던 것이다.

따라서, 朝鮮朝 新進士林들에 의하여 이같이 政治史的으로는 「正不正」 「合不」과 같은 강한 실천성을 가지고 형성되어 나 온 性理學의 時代史的 表現이 바로 道學이었던 것이다.

III

그렇기 때문에 朝鮮朝 道學의 特色에는 「正不正」을 강조하기 위한 강한 根本主義의 측면과 「合不」을 실천하기 위한 강한 大同主義의 측면이 함께 하고 있었다.

이같이 『正不正』 것을 바르게 하는 『根本主義의 측면과, 『正不』 한 것을 합－케 하는』 大同主義의 측면이 하나로 調和를 이루고 만날 때, 그것이 바로 『은 하나 (一)』를 가리키는 「爲一」의 사상이고, 다시 이와 같은 根本主義와 大同主義를 만나게 할 수 있는 論理的 다리가 바로 道라는 개념이었다.

그것이 바로 朝鮮朝 道學에서 발전되는 『以道爲一』이라는 政治思想의 특색이었다.

『天與人 本乎一而 天未嘗無其道於人 君與民 本乎一而 君未嘗無其道於民 (靜菴集 卷三)』

이것은 그대로 天人合一과 君民本一에 바탕을 둔 爲一思想인 것이다. 이때 天人合一은 敬天을 바탕으로 한 人間尊嚴思想과 君民本一은 爲民을 바탕으로 한 人本平等思想으로 각각 연결되고 있다.

그러나 그것을醸出시킨 직접적인契機는 士禍라는 쓰라린歷史의 陣痛 뒤에서였다.

이것은 朝鮮朝 道學이라는 文脈에서만 바라보았을 때, 그것은 朝鮮朝의 道學이 그 建國當時인 14세기 말에 成立되지 못하고, 곧 100년이 걸린 士禍 뒤에서야 成立되어 나왔다는 朝鮮朝 道學成立의 時間的인 遲滯을 의미한다.

그러나 그 時間的인 遲滯(time lag)는 朝鮮朝 道學 자체의 遲滯가 아니고, 分類史로 보았을 때, 朝鮮朝 建國을 設定하여야 할 政治史와 거기에 해당하는 政治文化인 道學이라는 文化史 사이의 時間的인 間隔이었던 것이다.

여기서, 士禍는 朝鮮朝 士林들이 政治史 앞에서 흘린 피의 비극이었지만 그러나, 그 결과로 朝鮮朝 建國初에서 갈라졌던 政治史(勳舊勢力)와 文化史(新進士林)의 合流 내지 合一이라는 새로운 階層이었던 것도 政治

結果가 바로 士林政治의 成立이었던 것이다. 그렇기에 慶末 士大夫라는 같은 社會的 階層이었으면서도 政治

엘리트인 李成桂와 文化的 엘리트인 鄭圃隱 사이에서 現實을 肯定하는 엘리트(勳舊派)와 現實을 否定하는 抵抗 엘리트(士林派) 세력으로 갈라져왔던 歷史의 兩대 줄기가 서로 하나로 만나는 데에서 바로 15세기 말 朝鮮朝의

士林政治는 成立되어 나왔던 것이다.

이와 같은 歷史的인 서론의 만남을 勳舊와 新進士林이라는 兩歷史勢力的 相互關係에서 보았을 때에는, 士林勢力로서는 이제까지 在野에서 成長되어온 潛在勢力의 立場으로부터 政治의 現場(political forum)으로 뚫고 들어가기 위한 무거운 參與에의 시련을 겪어야 했고, 勳舊勢力로서는 이제까지 없던 士林이라는 새로운 엘리트集團의 衝擊을 받음으로써, 그 政治文化의 폭과 내용을 새롭게 조정하고 확대시키지 않으면 안되었던 것이다. 여하튼 勳舊와 士林 사이의 結合이라는 政治的 統合을 통하여 朝鮮朝의 士林政治가 나타났을 때, 그것은 그

만큼 朝鮮朝의 政治文化의 폭을 확대시키고, 새롭게 前進시키는 肯定的 性格을 지니고 있었다. 이것을 政治史의 文脈에서만 말할 때, 그것은 이제까지 參與政治勢力(즉 勳舊)에 의하여 주로 維持되어 오던 政治的 法統이라는 脈絡과, 批判政治勢力(新進士林)에 의하여 주로 이어져 오던 文化的 道統이라는 脈絡이 하나로 만나는 正統性의 統合이었던 것이다. (正統, 道統, 法統의 개념에 대하여는 任卓宣, 孔孟學說底眞相和辯正, 民國

그 둘째는 士林이라는 文化主體가 새 歷史단계의 指導理念으로서 채택한 性理學이라는 信念體系(Belief System)의 문제요, (Ideology 선택이든, 國家理性의 형태이든)

그 셋째가 그것이 士林이 主體가 되어 性理學的 統治理念의 기반 위에서 이끌어 나온 구체적 政治文化의 내용이 무엇이나? 하는 문제로 귀착된다.

이같은 문제들을 종합적으로 풀기 위하여 本題는 朝鮮朝 士林政治라는 汎博한 標題 아래 그것의 초기 상황에 서 가장 절실하였던 道學이라는 表現態에 그 초점을 맞춰 보기로 한다.

朝鮮朝 性理學이 가지고 있던 여러 측면 가운데에서도(理學的·經學的 그리고, 뒷날의 實學的) 특히, 그 實踐的 의미와 연결을 가지고 있던 이 道學이란 측면은, 그 자체가 이미 韓國史에서 朝鮮朝라는 새 歷史단계와 밀접히 연관되고 있던 歷史的 產物이었던 것이다.

그 새로운 歷史단계를 바로 政治史的으로 우리들이 韓國近世라고 할 수 있다면, 그렇기 때문에 우리는 그 近世精神을 응결시킨 道學의 내용에서, 바로 精神史的으로는 저 高麗朝라는 中世를 극복할 수 있었던 극복의 活力과 함께, 그 이후에서 다시 近代를 창조할 수 있었던 韓國의 近代에 대한 創造的 기반을 함께 찾아야만 한다.

이같은 本題의 추구에서 概念上的 獨立變數는 어디까지나 士林이라는 韓國的 主體요, 여기서 道學은 바로 그 士林에 의하여 深化되고 表出된 韓國의 近世政治文化의 한 脈絡으로 형성되고 있는 것이다.

II

朝鮮朝의 道學을 成立시킨 歷史的 轉機는 물론 士林이 主體가 되어 담당하고 나온 近世朝鮮朝의 建國이라는 肯定的 契機였다.

朝鮮朝道學과 士林政治의 特色

— 近世政治思想에서 본 「和」의 本質 —

崔 昌 圭

八道大學校教授

I

朝鮮朝 近世思想에서 性理學(斯文)을 己任으로 삼고 있던 선비(士林)들 가운데에는, 「紫陽沒後 吾道東矣」라는 意識이 강하였다.

그것은 곧, 新儒學으로서 性理學의 높은 봉우리를 쌓은 朱子의 道脈이(吾道) 우리 東方(韓國)에 있다는 文化의 向自意識(向自意識)이었다.

여기서 우리는 朝鮮朝 性理學의 강한 韓國的 個性과 그 歷史性을 찾을 수 있다.

이같은 韓國 性理學의 歷史性은 물론 性理學이라는 學問의 普遍性 위에서 만나야 할 韓國의 主體性의 한 모습에 해당한다.

이같은 朝鮮朝 性理學의 歷史性을 그 政治史라는 分類史의 입장에서 찾으려 할 때, 거기에는 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실들이 전제될 수 있다.

그 첫째가 朝鮮朝라는 새로운 歷史단계를 담당하고 나온 士林(士大夫)이라는 文化主體(cultural unit)의 문제요,

5、結語

19世紀中葉、韓國이 内外의 政治的 思想的 矛盾에 苦悶하고 있었을 때、退溪의 教育實踐에 근거한 在地陶冶集團과 그 機能이 存在하고 있었으며、또한 退溪에 의한 東國風物一變을 確信하고 退溪思想으로 돌아가는 것에 의해 自主・近生活의 教育統一、따라서 思想的 統一의 道를 實現하려고 한 努力이、在 鄉草莽層人士들에 의해 進展되어 왔다는 것은 韓國近代史를 考察함에 있어서의 하나의 重要な 「핵심」일 것입니다。

이것을 要컨대、進溪 朴在馨이 뜻한 바는 自主的이고 國民生活에 密着한 思想을! 그리고 그러기 위하여는 李退溪로 돌아가라! 라고 하는 것이었습니다。

리들에 있어서라, 라고 하고 있습니다. 그리하여, 淺學非才인 자기 자신들의 「持敬、治心之方」으로서, 먼 중국이 아니고 가까운 우리의, 그리고 退溪先生에 의해 開拓된 諸箴銘은 도움이 될 것이다, 라고 하고 있습니다. 本書採錄箴銘은 栗谷 1, 退溪 3, 慎齋 3, 眉叟 2인데, 大山 李象靖은 10을 넘고 있습니다. 또, 芝峰, 樊庵의 것도 각각 1이採錄되고 있습니다.

다음에 「海東續小學」은 計四一〇章으로 되어 있는데, (高宗十九, 壬午, 一八八二年에 成立, 高宗二十一年 甲申年 板行) 그 중에서의 出例回數는 退溪 30, 靜菴 13, 栗谷 11, 南冥 10, 旅軒 9, 慕齋 7, 寒岡 7 (以下略)으로 되어 있으며, 兪大齋의 「大東嘉言善行」에서의 出例回數가 退溪 12, 栗谷 89, 靜菴 4, 南冥 5, 旅軒 1, 慕齋 3, 寒岡 2로 되어 있는 것과 큰 차이가 있어, 進溪의 退溪傾倒가 看取되는 바입니다. 또, 「海東續小學」에는 李雅亭·李芝峰 各 4회가 出例되고 있는데, 「大東嘉言善行」(兪大齋)은 成立年代에 因由하여서인지 例示되고 있지 않습니다.

「海東續小學」의 自跋에 보여지고 있는 進溪思想은 注目하여야만 할 것으로서, 어떤 사람이 進溪에게, 大賢인 朱子에 모방하여 書를 撰하는 것의 不遜을 비난한 데 대하여, 進溪는 다음과 같이 對應하고 있습니다.

「退陶李先生曰、農夫之說桑麻、匠石之議繩墨、各其常事也、從而尤農夫曰、是僭懿爲神農也、尤匠石曰、是妄擬爲公輸子也、夫神農公輸、誠不易及、然舍是又安從學爲農工耶、今吾學朱子也、不其近於農而學神農、工而學公輸子、子何尤焉」

이라 하고 있으니, 곧 海東夫子 退溪의 말을 引用하여, 朱子에 모방해서 「東人格言懿行」을 援據하여 무엇이냐 뿐가고 昂然히 反論하고 있습니다. 거기에는 思想上에 있어서의 「自主」의 立場, 產業에 종사하고 있는 國民生活에 密着한 立場이 闡明되고 있습니다. 더구나 同書의 李裕承序文은 本書의 特質을 지적하여

「我東前輩言行之習熟於見聞은 其感發而興起함이 尤速於置郵而傳命矣」

라 하여 本書의 Lebensnähe(近生活)原則을 稱揚하고 있습니다.

未板行的「陶山至言」(乾坤2冊, 一一二帳, 高宗二十九年壬辰, 一八九二)으로부터 보아 나가기로 합니다.

同書 卷末所收의 「壬辰」의 日付가 붙은 自跋에 의하면

「退陶李先生, 以近聖之資、挺生南服、累辭徵辟、棲遯於清涼山六六峰下、講道求志而終吾道、遂大明於東矣。」
 라 있어, 退溪가 聖人에 匹敵할 정도의 資質을 갖고 있으면서도, 높은 官職을 몇 번이나 辭退하고 陶山에 在鄉하여 講道求志, 스스로의 所信에 입각한 生涯를 一貫하여 드디어 韓國의 大明(太陽)이 되었다고 하고 있습니다.
 즉, 退溪의 在地國民生活에의 沒入과 師弟同行, 率先垂範, 教學實踐(體察存養)을 朴進溪는 높이 稱揚하고 있습니다.
 니다. 그리하여 그 「先生書三十卷」을 「伏讀」하여 「欣欣然感發而興起」、스스로의 反省을 돌보지 않고 그 問學에 관제되고 受用에 절절한 것(其尤關於問學而切於受用)에 대하여 「刪節其要」하여 本書를 撰하였다 고 하고 있습니다.

「教子要言」은 撰著年이 未詳이나 文集所收의 自跋에 의하면 「中國嘉言善行之不入于小學書中」을 뽑아서 편찬한 것입니다. 進溪는 이跋 속에서 人生의 「至樂」을 「讀書」、 「至要」를 「教子」라고 하여(程子의 말)、사람의 「居家日用事」는 이 두가지 일에 있다 하고, 在鄉士林生活의 根幹을 讀書와 그것에 의해 얻어진 知德의 教育傳授에 있다고 하고 있습니다.

「海東續古鏡重磨方」은 退溪가 中國古書中에서 磨心을 위한 箴銘을 掇拾하여 撰한 「古鏡重磨方」의 海東版입니다. 그 自跋에 의하면, 「我聖朝德教休明이 比隆三代」라고 「時則若退陶老先生, 倡明道學, 允集大成, 宛然爲海東夫子」 즉, 退陶老先生 같은 분이 道學을 창명하여 宛然히 海東夫子가 되셨는데, 그 先生이 「古昔聖賢箴銘」을 採摭하여 「古鏡重磨方」을 편찬하셨다, 그런데 「在韓은 다행히 先生의 鄉 같은 나라」에 태어나 先生의 道를 趨向하고 先生의 말씀을 誦法(在韓, 幸生先生之鄉, 趨向先生之道, 誦法先生之言)하는 데다 海東의 故事를 喜觀하여, 그 「海東續」版을 편찬하여 보았다. 「嗚呼라, 海東風物은 先生에 이르러 可히 一變하였다고 할만하다.(嗚呼, 海東風物, 至先生而可謂一變矣)」한 것이니, 先生의 天成의 資質을 가지고도 오히려 重磨를 기다림이 있는데, 하물며 우

3. 陶山講會

哲宗 5年 甲寅(一八五四) 退溪先生을 제사 드리는 陶山書院에서는 「講會」가 행하여졌습니다. (12月 15日 ~ 17日) 이에 앞서(10月初) 「竹栖令公與鄉長老全員, 齊會院中, 發文知委于各里儒生」하였는데, 그 글에 있어서

「自童蒙至于四十, 每月朔, 使之講于私塾, 及其歲底, 擇鄉之秀者, 大同講會于本院」

이라는 것을 「先期輪告」(10月頃)하고 있습니다. 그리하여 12月 當日에는 訓長・洞主 외에 前承旨 李堉寧(古溪)・前參判 李孝淳, 前牧使 李堉載 등을 우두머리로 하는 幼學 30餘人이 遠村으로부터도來會하고 있습니다. 講會의 實施記錄文書에는 보이지 않고 있으나, 이같은 講會는 龍仁의 深谷書院에 보이는 「陶菴先生本院學規」속에도 規定되고 있습니다.

時間表制定에 의한 通年一齊授業形態를 취하지 아니하는 前近代期の 教育形態라는 것을 考慮하고서 이들 講會를 살펴볼 때, 地域差는 물론 있을 것이나, 韓國의 많은 地方에 이같은 書院을 中心으로 한 在鄉陶冶集團組織과 그 機能이 存在하여 있었던 것으로서, 教育의 內容・方法 등에 改善을 加하여야만 할 것이 많이 있었다고는 하나, 새로운 教育的 對處를 위한 社會的 基盤組織은 存在하고 있었으며, 특히 退溪思想을 敎學의 中心에 둔 陶山에 있어서 典型的으로 顯現되고 있습니다.

4. 「陶山至言」(進溪 朴在馨) 其他

19世紀 朝鮮朝에 있어서의 陶冶社會와 그 機能의 一典型을 陶山에 볼 수가 있는데, 다른 한편 思想史의 으로 무엇이 보이는가? 進溪 朴在馨의 撰著活動에 대하여는 이미 紹介하여 두었으므로 생략합니다만, 여기서는

가 그것은 合理的인 것입니다. 斷絶史觀은 그것을 看取할 수 없는 데에 成立합니다.

2. 「事大交隣」의 情況推移

太祖 李成桂의 建國이 이루어지자 明의 冊封을 받아, 夷狄 元에 款을 通한 高麗朝를 否定하고, 事大(「事華 事明」)交隣을 國是로 하였읍니다. 그러나 그 뒤, 金의 勃興에 의하여 東아시아 國際政局은 變化하고, 光海君은 이에 대한 現實的 對應에 腐心하였으나, 仁祖反正(二六三)은 果敢한 原則復歸를 達成하였읍니다. 즉, 仁穆大妃의 敎에는 말하기를 「光海가 恩을 忘却하고 德을 저버리어 款을 奴夷에 보내어…… 우리 三韓禮儀의 나라로 하여금 夷狄禽獸에 돌아감을 免치 못하게 하였다.…… 罪惡이 이르렀으니, 그 무엇으로서 나라에 임금으로 되고, 백성들을 자식으로 하여 祖宗의 天位에 앉아 宗社의 神靈을 받들 것인가」라고 하고 있읍니다. 華夷論(尙朱子學)에 입각한 東아시아 國際政局의 秩序定立을 仁祖는 回復하였던 것입니다. 그런데 仁祖朝 15年 丁丑 正月에 北方에서 쳐들어 온 淸의 軍營에 보낸 글(崔鳴吉撰)에는 「小邦이 海隅에 僻在하여 다만 詩書를 일삼고 兵革은 일삼지 않았었다. 弱으로서 強에 복종하고, 小로서 大를 섬기는 것은 곧 理之常이다」라고 하여, 事大는 事華가 아니고 事強大이며, 그것이 비록 事強夷일지라도 그것을 理之常이라 하여 부득이한 것이라 하고 있읍니다. 그리고 現實政治에 있어서는 事強夷 思想에 있어서는 慕華라고 하는 政敎矛盾(石井壽夫「後季李朝의 朱子學」)의 相에서게 되었읍니다. 一八世紀 實學의 發達에 있어서는 北學志向은, 그 調整의 意味를 가지고 있었으나, 尊王攘夷(華夷論)의 思想을 빼 놓고서의 利用厚生主義는 朝鮮王朝政治의 채택하는 바로는 되지 못하였읍니다. 그리하여 一九世紀에 이르러 列強 즉 複數의 強夷 強洋倭夷의 侵迫에 直面하게 되어, 어떤 強夷를 大로 삼아서 새로운 「事大交隣」秩序를 수립할 것인가? 혹은 事大交隣以外的 새로운 길을 취할 것인가?에 迷惑하게 되었읍니다. 그 같은 情況 아래 韓國의 國民은 무엇을 하였는가?

退溪思想의 十九世紀展開

渡 部 學

八東京武藏大學 教授

1. 緒言——方法論의 前提

愚生의 非常한 研究에 發表의 자리를 마련해 주신 것을 깊이 感謝합니다.

오늘 다른 여러 선생들이 退溪思想에 관한 精緻한 研究考察을 發表하였는데, 愚生은 그같은 退溪思想으로부터, 十九世紀 韓國에 있어서, 思想・社會의 全構造的 見地에서 무엇을 產出하였는가? 즉, 退溪思想의 知識的 存立의 面에서가 아니고, 그 歷史的 妥當의 面, 즉 「들어맞음」(wellfit)의 面을 考察하고 싶읍니다.

그러기 위하여는 먼저 韓國歷史에 대한 斷絶史觀을 끊어야 한다는 것이 그 焦點이 된다고 하겠읍니다. 즉 韓國의 文化는 옛날에는 변영하였었다. 그것이 朝鮮朝時代에는 차차 쇠퇴하여, 그 末期에는 無에 가까운 白紙(tabula rasa)의 狀態에 떨어졌다. 여기에 日本의 새 文化를 가지고 와서 歷史의 新生을 齎來하였다고 하는 종래의 日本學者의 見解를 끊어버리지 않으면 안됩니다. 異質의 歷史를 이어 붙여서 하나의 歷史像을 形成하려고 하는 斷絶史觀은 容許할 수 없습니다. 韓國의 歷史는 하나의 統一的인 社會構成體의 一貫한 展開으로서, 거기에는 한 줄의 붉은 실(英國海軍軍艦의 로우프의 中心을 貫通하고 있는 실)과 같은 붉은 실이 貫通하고 있고, 게다가

하나를 잃어버리는 일은 다 같이 바람직한 일이 못된다고 할 때, 들을 지키면서도 하나의尊嚴性을喪失하지 않고 하나의神聖性을 우러러 보면서 들을 지켜가려는 데, 退溪先生의哲學的核이 있다고 생각됩니다. 世界는 싸울 수 없는 一家라는 데두리 안에서 여러 나라의主權이尊重되어야 함은 더 말할 것도 없거니와 韓民族의南北統一은 하나의民族의宗統에서 平和롭게達成되어야 할 줄 압니다. 따라서尊理의實踐과養理의努力은重大한時代的歷史的意義를 갖는다고 하겠습니다.

價值觀의顛倒로 인하여主權은 있는데主體가 없다는가, 家庭은 있는데家族이 없다면, 內外本末과動靜語默을通貫하는敬은, 尊養의理와 함께現代社會의遠心的轉向과求心的變化의核心的寄與를 할 수 있으리라고 믿읍니다. 그것은創意力を蘇生시키고 새로운價值觀定立에 도움이 되겠기 때문입니다. 아울러서思想的西歐學問의方法論的接近은後學들에게 앞으로 주어진課題라고 생각합니다.

河南門下謝先生

程子の門徒인 謝先生은

百聖心傳一語明

모든 聖人의 心傳을 한 마디로 밝혔구나.

妙用深源都在熟

妙한 用과 깊은 근원은 모두 익는데 있나니,

瑞巖稊稗不須評

瑞巖의 稊稗를 모름지기 評하지 말지어다.

體用一源이니 顯微無間이니 해서 높은 境地를 말하지만, 아는 것보다는 익히는(熟) 것이 重要하고, 實踐도 所重하나 敬虔이 뒤따라야 한다는 것입니다. 같은 하나의 世界를 보고서 輕舉妄動과 整齊嚴肅의 差異를 가져온다면 그것은 理論의 隔差가 아니라, 良知와 良能(熟)에 말미암는 等差라고 생각됩니다. 蘊蓄된 學問과 圓熟된 人格은 退溪先生의 眞面目이라고 믿어집니다.

V

宣祖와의 對話 속에서 退溪先生의 哲學의 실마리를 찾아보았고, 現代社會의 樣相을 살피면서 六條疏와 聖學十圖 및 格致說을 통하여 그 哲學의 要點으로 理와 敬을 考察해 보았습니다.

過去의 儒學者들이 理와 敬을 말한 분이 적지 않게 있지만, 理라고 하더라도 「尊理」「義理」로 理를 받아드린 學者가 없고, 敬이라고 하더라도 心經을 神明처럼 받들면서 知行雙全의 生活을 敬으로 一貫하신 분이 드물다고 하겠습니다.

七年에 걸친 四·七論辯이 後學들에게 끼친 影響이 크다고 하겠으나, 同質性和 異質性에 대한 嚴格한 態度는 오늘날의 社會에서 特別한 關心을 가지게 합니다. 道德淵源이 排除된 社會나, 社會性이 遊離된 宗教란 똑같이 하나의 立場만을 固守하는 一偏이라고 할 것입니다. 하나를 지키므로 해서 들을 잊어버리거나, 들만을 固執해서

데서도程謝尹朱의說이 가장 절실한 것이라고 일러 주었던 것입니다. 이 四子의說의 共通點은 間斷없는 一連의 持續性에 本質이 있는 것으로 생각됩니다. 居處恭, 執事敬(論語, 子路 19)이나 三月不違仁(論語, 雍也 7)이라고 함도 또한, 그러한 뜻으로 看做됩니다. 뿐만 아니라 이 敬이 聖學의 始終이 됨을(聖學十圖, 第三小學圖) 極口強調하고 있음을 볼 수 있습니다.

물과 불은 自然界의 流行面에 있어서나 社會의 人間生活에 있어서나, 없지 못할 必須物임은 事實입니다. 虛空에 떠있는 太陽의 熱이 虛空의 熱로 끝나버린다면, 生物은 成長할 수 없을 것입니다. 空中에 뜬 구름이 물임에는 틀림없지만, 空中의 水蒸氣로 끝나버린다면, 生物의 成長을 期待하기 어려울 줄로 압니다. 땅 속에 갇고 있는 地熱이 있으므로 해서 萬物에 溫氣가 上下相應되며, 地下로부터 湧泉이 있으므로 해서 水氣가 上下流通되는 가운데 森羅萬象의 生成發展을 가져오는 것입니다. 太陽熱과 地中熱이 斷切되거나, 浮雲과 湧泉이 隔離될 수 없는 것처럼 天理와 人性은 宋學의 正統이 그러하거니와, 더욱이 退溪先生에 있어서는 敬이라는 門을 通過하므로 해서 主體機能의 一元的 定立이 可能하다는 것입니다.

露草天天繞水涯

이슬 돌친 고은 풀 물가를 들렀고,

小塘清活淨無沙

작은 못 맑은 물 깨끗도 하여라.

雲飛鳥過元相管

구름은 흐르고 새는 날아서 서로 어울리는데,

只怕時時燕蹴波

다만 제비의 발길 잔잔한 물결 흔릴까 두려웁구나.

이 詩는 退溪先生의 18세 作이라고 합니다. 일찌기 佳景을 보았고, 萬象이 하나되는 境地를 읊은 것으로 추측이 됩니다. 往往 하나되는 것만 알고 部分의 意味를 無視할 때, 氣高萬丈으로 眼下無人이 되기 쉬운 弊端을 犯하게 되는 줄 압니다.

先生の本意가 집착되는 것입니다. 天道에 根本하되 功効는 人倫을 밝히고 德業을 힘쓰는 데 있고, 心性에 根源하되 樞要는 日用을 힘쓰고 敬畏를 높이는 데 있다는 것입니다. 人倫德業이 天道와 遊離될 수 없고, 日用敬畏가 心性과 直結해야 한다는 뜻을 示唆해 주고 있습니다. 事實上, 車는 앞에서 끌거나 뒤에서 밀다면 그것은 이미 故障난 車일 것입니다. 그러나 앞뒤의 補助없이 구르는 自動車라고 하더라도, 그것은 사람의 運轉을 기다려서 비로소 運行되는데 지나지 않습니다. 여기서 注意깊게 關心이 가는 것은, 車의 自動은 사람에 依한 것이지만, 사람의 自動은 무엇에 依하는 것인가 하는 問題입니다. 車의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 車가 確實하게 區別이 되지만 사람의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 사람이 다 같은 한 사람이라는 點에서 問題가 간단치 않다고 하겠습니다. 人倫德業과 天道와 사이의 主體的 機能과, 日用敬畏와 心性과 사이의 主體的인 機能을 前五圖와 後五圖로 要約해서 簡明하게 敎示해 준 것이 바로, 第五圖와 第十圖末尾의 글로 생각됩니다. 이렇게 볼 때 天道와 心性은 主體的인 意味에서 不可須臾離의 關係에 있다고 하겠습니다. 즉, 命令하는 나와 命令받는 나와 共存한다는 말이라고 理解됩니다. 共存한다고 해도 命令을 주기도 하고 받기도 하는 나도 있지만, 命令을 내리기만 하고 받지 않는 나 있다고 할 때, 그것은 窮極의 神聖處라고 해야 할 것입니다. 「命物而不命於物」(退溪全書 卷13 答李達李天機)이라고 해서 極尊無對한 理를 說明하고 있습니다. 性則理라고 함은 宋學正統의 骨子이기도 하지만, 退溪先生에 依하면 마음은 一身의 主宰요 또, 敬은 一心의 主宰(聖學十圖 第八心學圖說)라고 하였습니다. 心, 敬, 尊理의 理는 顯微無間이나 體用一源에서 把握되는, 先生이 생각하는 窮極의 主體로 생각해 보는 것입니다. 勞使問의 葛藤은 彼我的 主體機能의 不連續에서 오는 것이요, 따라서 企業體의 安全과 繁榮은 勞使間 主體機能의 一元化에 있다고 생각합니다. 命令하는 나와 命令받는 내가 같은 나라고 할 때, 危險한 것은 자칫 잘못하면 破綻된 自己 固執으로 固陋해진다라는 것입니다. 어떻게 해서 命令하는 내가 命物而不命於物하는 나로 止揚될 수 있을까 하는 點은, 아마도 哲學徒면 누구나 궁극하게 생각하는 部分이라고 하겠습니다. 退溪先生은 앞서 말한 바와 같이 一身의 主宰는 心이요, 一心의 主宰는 敬이라고 하였습니다. 李德弘이 어떻게 하면 主體確立이 가능한가를 물었을 때, 잠시 후에 敬이면 可能하다고 하였고, 또 많은 敎說가 온

現代社會에서 가장 두려울게 생각되는點을 創意力의 鈍化와 主體意識의 貧困으로 앞에서 지적한 바 있읍니다. 政治的인 主權이나, 經濟的인 自立이나, 社會的인 協同이나, 文化的인 自矜 등은 모두 自我와 直結된 約處라고 理解됩니다. 여기 말하는 主權이나 自立이나 協同이나 自矜은 기울어지지 않는 大中正의 座標에서 비로소 意味가 있다고 하겠읍니다. 다시 말해서, 大中正이란 普遍과 特殊의 共存處요, 主體機能의 所藏處라고 하겠읍니다. 이 座標에서, 이 共存을 지키고, 共存하면서 이 機能을 살린다는 것은, 現代社會의 民主生活에서 매우 重要한 일로 생각됩니다. 이 座標의 構築을 退溪先生은 朱子의 說을 계승해서 主張을 하고 있습니다. 즉, 孔夫子께서 「博學於文, 約之以禮(顏淵 15)」라고 한 것이라던가, 子思가 「尊德性而道問學(中庸 27章)」이라고 한 것이라던가, 孟子가 「博學而詳說之, 將以反說約也(離婁下 15)」라고 한 등등의 兩面은, 車의 두 바퀴와 같고, 새(鳥)의 두 나래와 같아서, 어느 하나를 잃어도 수레는 구르지 않고, 새는 날지를 못한다고 하였습니다. 傳習錄辯을 지어서 陽明의 心學을 비판한 것이나, 延平答問에서의 禪學과 儒學의 差異點을 지적한 것이나, 心經後論에서의 陸氏, 老氏에 대한言及 등등은 한결같이 大中正에서의 離脫을 念慮한 指摘이라고 생각됩니다. 主權在民의 오늘날, 大衆個人이 모두 이 자리를 지킨다는 것은 바람직한 일이지니와, 主權在君의 當時 君上이 그 大中正의 座標를 지킨다는 것은, 眞理具現의 行權者로서 더 없이 緊要한 일이었던 것입니다. 그렇기에 宣祖를 念慮했고, 그 때문에 聖學十圖를 獻上한 줄로 理解됩니다.

第一圖인 太極圖로부터 第十圖인 夙興夜寐圖에 이르기까지 十個圖를 一一이 다 例學할 겨를도, 必要도 없겠읍니다만, 先生 스스로의 말을 빌린다면, 前半 五圖末에, 「以上五圖, 本於天道而功在明人倫懋德業」라 한 것과, 後半 十圖末에 「以上五圖, 原於心性而要在勉日用崇敬畏」라고 한 것으로 미루어서, 聖學十圖 全體를 흐르고 있는

사람과 사람, 사람과 天地가 자리를 같이 할 수 있는 點을 지적하고 있습니다. 즉 人人의 心이 所從來인 天地의 理氣를 基盤으로 하나 될 수 있고, 人心과 天心이 亦是 所從來인 理氣를 通해서 만날 수 있다는 것입니다. 즉, 天理와 性理의 理를 一元으로 抽出하고 있음을 분수 있습니다. 뿐만 아니라 物類의 理와도 相通할 수 있는 理라는 것입니다. 이 點은 亦是 先生이 돌아가시기 直前に 高峯에게 준 格物致知說에서 볼 수 있습니다.

「대개 理가 비록 物에 있기는 하지만, 用은 事實上 心에 있다.」(全書 卷18 答奇明彦別紙)

이렇게 되면 物理의 機能이 전혀 排除된 것 같은 印象을 주게 됩니다. 認識過程에서 心이 外界의 物理로 간다던가 또는, 外界의 物理가 心으로 온다던가 하는 理論은, 立場에 따라서 相異할 수 있겠으나, 先生은 兩側을 모아서 理가 發現하는 用의 妙로 理解하고 있습니다. 즉, 人心의 이르는 곳을 따라서 바로 理가 到盡한다는 意味로 看做됩니다. 情意와 造作이 없는 것은 理의 本體요, 隨寓發見해서 반드시 到達하는 것은 理의 至神之用이라고 하여 理의 活性을 提示해 주고 있습니다. 先生이 尊理를 主張하게 되는 理由가 바로 여기에 있다고 생각됩니다. 病勢의 惡化로 回生을 못하시고 돌아가시는 날 아침에, 弟子 李德弘에게 司晝를 一任하고 기르던 梅花盆을 밖으로 내놓아 물을 주라고 분부했다는 記錄은 우리의 注意를 끌기도 합니다. 死境의 所行은 어쩌면 宣祖와 對坐時의 言說을 聯想케도 하는 것 같습니다. 一國의 聖上에 대해서 性理哲學을 講論하신 것과, 臨終時 盆梅에 灌水하라는 行爲는, 性理의 社會的 權化인 聖上을 높이고, 物理의 自然的 所産인 梅花를 애기는 先生의 모습이 口說의 尊理가 아니라, 實踐의 尊理를 보여 준 것으로 믿어집니다. 이처럼 物理、性理、天理는 一理로 集約될 뿐만 아니라 社會的으로는 義理의 理로 發現되는 것입니다. 先生이 社會的으로 義理를 強調하는 모습은 黃仲學에게 준 義理之辯을 통해서도 本意를 엿볼 수가 있습니다.

그러나 一理는 알기도 어려우려니와 안다고 해도 義理實踐이 어려울고, 義理實踐이 可能하다고 하더라도 尊理生活은 더욱 더 어려운 것으로 짐작됩니다. 그래도 여기 問題는 如前히 남는다고 해야겠습니다. 어떻게 해서 그것이 可能한가라는 문제입니다. 즉, 尊理의 主體生活이 어떻게 定立되느냐 하는 問題라고 하겠습니다.

生の哲學思想은 人間自體의 性理學的 定立부터 明確하다고 생각됩니다.

Ⅲ

人間相互間의 不信과 社會의 不條理의 解消는 合理的인 것, 科學的인 것만으로는 바라기 힘들다는 것은 周知의 사실입니다. 그밖에 이것을 驅使하는 人間自體 문제와 아울러서 비로소, 解決이 可能하다고 생각됩니다. 이 말은 內的인 것과 外的인 것이 並行되어야 되겠다는 말입니다. 退溪先生이 學問으로 終身하겠다고 決心한 日記를 보면, 앞서 말한 바와 같이 「內重外輕」이라고 보입니다. 外界의 事實보다는 內界의 自體性을 더 重視해야겠다는 뜻으로 생각됩니다. 『大學』에서 말하는 「德者本也 財者末也」는 內本外末이라는 말이고, 이것이 顛倒되어 外本內末이 되었을 때, 爭民施奪이나 孟子가 말하는 上下交征利하는 現象이 일어날 것은 明若觀火한 事實입니다. 여기 注意하고자 하는 것은, 內本外末이나, 德本財末이라는 말은 倫理的인 表現이지 決코 外財가 必要하다는 意味가 아니라는 점입니다. 人間性의 回復은 道德的 善意志인 內的德性的 啓發로부터 始作되어야 하겠다고 생각할 때, 이 德의 根源을 認識하려는 哲學이 必要하게 되는 줄 압니다.

子思의 天命之謂性이라고 하고 孟子의 人性이 善하다고 함은 아시는 바와 같이, 儒學에서 正統理論으로 繼承되어 왔습니다. 宋朝의 理氣哲學이 性則理를 표방하면서 人性의 理氣論의 說明이 시작되었고, 人間문제를 理, 氣, 心, 性, 情으로 試論하게 된 것입니다. 退溪先生은 奇大升에게 주는 心統性情에 관한 글에서 人間理解의 學的條理를 다음과 같이 밝혀주고 있습니다.

「사람이 날 때에 모두 天地의 氣를 받아서 人體가 되고, 天地의 理를 받아서 사람들의 人性이 되며, 理와 氣가 모여서 마음이 되므로, 一人之心이 곧 天地之心이요, 一己之心이 곧 千萬人之心이니, 애당초에는 內外彼此의 差異가 없다. (全書 卷18 答奇明彦論改心統性情圖)」

現代社會의 特徵을 사람에 따라서多樣하게 指摘하고 있습니다만, 얼른 「不安하다」는 말이 아마도 實感있을 것도 같습니다。世界는大戰으로부터解放되어야 할 것임에도, 新武器는 거듭거듭發明되어서 美國에서는中性子彈으로 器物破壞없이 사람만을 殺傷하는데 이르렀고, 蘇聯에서는 光線으로 사람을 絶滅시키는 殺人光線마저 만드는데 成功되었다는, 스위스를 통해서 나온 報道입니다。祖國은 平和統一이 達成되어야 할 것임에도, 南北의 對話마저 中斷되고 있는 實情임은, 우리가 다같이 알고 있는 사실입니다。美軍의 撤收문제와 함께 우리의 緊張은 한층 더 高調되어가고 있는 심각한 현실이라고 하겠습니다。눈 앞에 展開되고 있는 國內外的 時局推移는 都是 不安을 擴大시켜 주고 있는 것같이 보입니다。

그러나, 人類가 共滅할 수는 없고, 民族이 分裂로 끝날 수 없다면, 産業利益社會에서 資源의 限界點上을 방 徨만 하거나, 高性能의 新武器 앞에서 떨고만 있거나, 外面하는 民族對話를 결코 拋棄할 수는 없는 일입니다。여기 人間의 슬기가 必要하고, 새로운 哲學의 定立이 要請되는 所以가 있는 줄 압니다。보다 念慮되는 것은 새로운 武器도 아니며, 資源의 涸竭도 아닙니다。그것을 이겨낼 수 있는 人間性的의 喪失에 있다고 하겠습니다。現代社會에서 가장 두려움게 생각되는 것은, 이 人間喪失로서 創意力이 鈍化되고 主體意識의 貧困을 가져오는 데 있는 것으로 理解됩니다。創意力의 鈍化는 物質機械生活의 中毒 때문이요, 主體意識의 貧困은 物質爲主의 顛倒된 價值觀의 所産이라고 여겨집니다。이것은, 가까이 있는 人間自體內의 心身分裂을 意味하며, 멀리는 全人類의 求心點이 蒸發된 것임을 뜻한다고 하겠습니다。故障난 機械는 사람이 고칠 수 있지만, 分裂된 人間은 人間自體가 治療될 수밖에 없다는데 自己反省이 必要하게 되며, 本來의 人性을 省察하게 되는 줄 압니다。個人의 心身分裂을 調和로 回復시켜 줄 수 있는 端緒와 人類의 求心點을 되찾을 수 있는 基點은, 人間의 本來性에 대한 自省에서 發見되는 줄 믿습니다。産業社會, 工業社會, 技術社會나 또는 利益社會, 金權社會, 組織社會 등등은 手段的인 意味에 不過합니다。獨逸의 社會學者 토니이스(T. Tönnies)는 社會를 크게 둘로 나누어, 利益社會와 共同社會로 分類하고 있으나, 利益과 共同이라는 말이 利害를 爲主로 한다는 共通性을 脫皮하지 못하는 限, 亦是非目的인 것이요, 勿論 領域外이기는 하나, 人間自體 문제와는 거리가 있는 것이라고 하겠습니다。退溪先

解任을 請願하면서 올린 先生의 哲學結晶體이기도 합니다. 요사이는 모두 出世를 願해서 나아가려고 함이 급한데, 當時의 先生은 물러가서 研學하기를 바랐고, 要職에 있던 人士가 背信을 쉽게 하는 오즈음에 비해서, 民族將來를 근심하며 青年期로 접어드는 宣祖를 앞에 놓고서, 떠나는 마당에 쓰다듬는 모습은 四百九年前 일이기는 하지만 四百九年後인 오늘에 깊이 생각해 보게 되는 것입니다. 宣祖 앞에서의 말씀과 行動은 先生의 人生觀・世界觀에서 흘러나온 것이요, 進啓한 六條疏와 聖學十圖는 그의 天命圖說 및 格物致知說과 함께 그의 論理體系의 投影이라고 하겠습니다. 六條疏와 聖學十圖의 共通點이 聖學을 重要視하는데 있다면, 聖學十圖와 天命圖說 格物致知說의 共約値는 主體性的 學的 確立에 있다고 할 수 있을 것 같습니다. 오늘을 살아가는 사람들에 있어서 또한 注意 깊게 擬視되어야 할 要點이 여기 있는 것으로 看做됩니다. 果然 오늘의 社會는 달라져가고 있음을 봅니다.

II

一九五〇年代에 著書 「現代」를 통하여 世人을 놀라게 한 지그프리트(Ande Siegfried, 1875~)는 「機械文明의 進展으로 말미암아 人間은 漸次 自己의 運命, 自己의 創意力에 대하여 無責任해진다. 그리하여 現代는 바야흐로 人間으로 하여금 「管理의 時代」「組織의 時代」속에 감히 하고 있다」고 說破하였습니다. 그의 이 말은 機械文明이 얼마나 무섭게 根本적으로 人間社會를 변질시키고 있는가를 지적한 것입니다.

一九六八年에 스위스에서 組織된 로마클럽은 一九七三年 10月 24日~27日 사이에 日本 東京에서 열렸던 會議까지 네 번의 會議를 갖고, 이른바 「地球最後의 날」(Dooms Day)을 불러싸고 論難을 거듭하였다고 합니다. 그들의 主要議題가 主로 社會學的 側面이라기 보다는 生物, 物理的 側面에서 다룬 것이기는 하지만, 悲觀적인 結論을 내렸다는 것입니다.

君王이 有一無二의 至尊者이기 때문이요, 權威와 情宜의 交父를 重視하는 理由는, 往往 情宜가 따르지 않는 權威와 權威가 없는 情宜는 半失缺體의 결과를 가져오기 때문인 것입니다.

이 보다 一年前인 68세 때에는 宣祖가 明宗의 뒤를 이어서 權座에 오른 해입니다. 先生은 明宗昇遐에 대한 슬픔도 있었겠지만, 나아린 임금에 대한 念慮를 잊어버릴 수 없었던 것 같습니다. 이때에도 여러 가지 벼슬이 계속 주어졌으나, 高官大爵보다는 草野에 還鄉하여 道學에 心衷을 기울이고 싶은 心情이고, 國家將來를 憂慮하는 忠誠은 有名한 戊辰六條疏에 담겨서 年少한 宣祖에게 進達되었던 것입니다. 그 內容에는 아시는 바와 같이,

여섯 가지의 條目이 骨子로 되어 있습니다. 비유고 말씀을 드릴 때는 精神이 혼미하고 말을 더듬게 되어서, 한 가지를 들면 萬가지가 새나가지 되기에 글썽로 올린다는 前提를 하고 나서, 六條項을 차례로 陳述하였읍니다. 첫째, 繼統을 重히 하고 仁孝를 온전하게 하라고 했고, 둘째, 諛間을 막고 兩宮을 親히 할 것, 셋째, 聖學을 敦篤하게 해서 政治의 根本을 세울 것, 넷째, 道術을 밝히고 人心을 바로 잡을 것, 다섯째, 腹心을 미루어耳目을 通하게 할 것과, 끝으로 修養과 省察을 誠心껏 하여 天愛를 承受할 것 등이었읍니다. 明宗에게 아들이 없었던 탓으로, 旁支로 入繼한 宣祖에게 제일 먼저 宗統의 무거움과 仁孝를 오로지할 것을 強調하였고, 마침내 이 간속에 자칫 兩宮의 不和를 가져오기 쉬우므로, 이 點에 특별한 注意를 환기시켰으며, 眞理가 담겨있는 聖賢의 學問을 독실하게 해서, 政治의 根本을 確立할 것을 鼓舞시켰고, 聖王의 道術을 밝혀서 人心을 바로 잡는 일이 維新政治에 功獻이 된다고 力說하였고, 國家를 有機體로 보아 大臣과 台諫과 元首가 混然一體가 될 것을 당부하였으며, 天과 王을 父와 子에 비유해서 誠意誠心으로 執政할 것을 끝으로 간곡하게 請하고 있습니다.

이 六個條項의 本意를 論著는 聖學의 眞理와 孝의 實踐의 두 가지로 要約해 보고 있습니다. 3條, 4條의 聖學道術은 眞理探究에 관한 것이며, 1條, 2條의 全孝親宮은 孝道實踐에 관한 것이며, 5條, 6條는 理想政治의 實現을 뜻하는 것으로 생각됩니다. 行을 通해서 眞理를, 眞理에 依한 어진 政治를, 이 六項目에 엮은 것이며, 넓게 보아서 3, 4條는 學理요 1, 2, 5, 6條는 踐理로 생각됩니다.

이 밖에도 먼저 一夜對話에 言及된 心統性情圖가 여섯 번째로 그려져 있는 聖學十圖는 같은 해 12일에 官職

讓하는 先生에게 더 이상 말할 수 없음을 알아차린 宣祖는 말하였습니다.

「卿이 이제 가려하니 나를 爲하여 하고 싶은 말이 없는가?」

子息에게 타이르듯, 學生에게 가르치듯, 그 親切하고 겸손한 先生의 모습과 言說內容은 여기에 다 할 時間도, 자리도 아니려니와, 대개 「獨智로 馭世하지 말 것과 國庫를 든든히 할 것」을 말하고 아울러, 周易 乾卦上爻와 心統性情圖를 가지고 아뢰었습니다. 獨智로 馭世하지 말라는 말은, 賢臣의 進言을 귀담아 들으라는 말이요, 國庫를 든든히 하라고 함은, 南北有聲과 民生困悴를 豫防하기 위함이지만, 乾卦上爻와 心統性情은 人間의 主體의 인 문제에 속하는 것이었습니다. 宣祖는 이 心統性情과 圖上의 虛靈知覺을 물었고, 여기에 대하여 先生은 張橫渠의 西銘을 가지고 대답하였습니다. 宣祖가 다시 「더 하고 싶은 말이 없는가?」 하였더니 「戊午 甲子 士禍는 더 말할 것도 없고, 己卯에 士林들이 大禍를 입어 小人이 乘勢했던 悲運을 恨嘆」하고 「善類를 保護하여 國家의 正脈을 바로 잡을 것」을 懇切하게 力說하였습니다. 宣祖는 이 말을 듣고,

「卿의 말을 마땅히 경계하겠노라, 朝臣으로 推薦할 만한 人材는 없는가?」

라고 물었습니다. 大臣과 六卿과 首相이 모두 훌륭한 분들이라서, 이에서 더 좋은 사람이 없다고 한즉, 다시 宣祖는

「學問하는 이는 누구인가?」

를 물었습니다. 先生은 難言이라고 하여 程子의 말을 引用하였고, 奇大升이 글을 많이 읽어서 理學의 造詣가 깊다고 칭찬은 하면서도, 收斂工夫가 적음을 念慮하는 말로 對話는 일단 끝이 났던 것입니다.

여기에 주고 받은 말을 통해서 두 가지를 지적하고 싶습니다. 하나는, 先生이 一生을 두고 쌓아 올린 思想의 精粹를 가지고 그것도 平凡한 學徒나 學者와가 아니라, 大權을 장악하고 있는 君王과의 學問的인 對話였다는點과 또, 하나는 聖上으로서의 尊嚴한 權威와 어버이와 같은 慈愛로운 情宜가 交叉된 人間的場面이라는 것이요.

君王과의 學問的인 對話를 重要하게 생각하는 까닭은, 眞理의 現實的 具現者로서의 當時의 社會構造로 보아

退溪先生の哲學思想과 現代社會

柳 正 東

△成均館大學校 教授△

I

한 사람의言行이 그 사람의哲學의 所産이라고 할 때 그가 가지는 論理體系와 함께 注意 깊게 살피게 되는 줄 압니다. 그러한 뜻에서 退溪先生の 哲學思想은 그의 生涯를 함께 보아야 하며, 그 一生은 또 先生이 지니는 論理構造의 反映이라고 생각해서 言行에 特別히 關心을 가지게 됩니다.

69세 되던 一五六九年三月四日深夜에, 退溪先生은 宣祖와 마주 앉게 되었습니다. 三三세에 발을 내디딘 官職生活은, 四大土禍를 背景으로 적어오는 社會霧圍氣 속에서 또 出世를 거듭하여 왔던 바, 이 해의 正月달에는 禮曹判書, 知中樞府事, 議政府右贊成 등을 연이어 받게 되었습니다. 辭讓을 해왔던 것입니다. 이미 官職을 떠나서 學究生活을 하고자 決心한 것은, 이보다 앞선 一六年前인 53세 때(一五五三年) 3月 17日字 日記에 學以終身이라고 기록되어 있어, 學問으로 終身하려는 決心이 엿보입니다. 이제 宣祖를 비유하고자 한 것도, 故郷으로 돌아가고 싶을 心情에서 允許를 받으려 請願하였던 까닭인 것입니다. 宣祖의 나이는 18세, 69세 高齡의 先生은 對座하여 惜別의 이야기가 오고 갔습니다. 宣祖는 先生을 引見하고 더 머물러 있을 것을 勸하였지만, 再三 辭

라고 하여 程朱—退溪—退野로傳하여지는學統 아래서 明治의 教育方針을 定立하였읍니다. 例의 教育勅語는 人倫의 理法의 實現과 文明技術의 攝取를 說하여 世界平和를 念願한 것으로서 決코 侵略主義는 아닙니다.

우리는 以上에 말한 바, 中國、韓國、日本에傳하는 理學心學을 마음의 故郷으로 하여 研究를 進展시켜나갈 것을 念願하고 있습니다.

도리켜 보건대 江戸時代에 受容된 退溪의 體認自得의 學은 우리 나라의 傳統으로 되고 있습니다. 다만 太極論·理氣論 같은 純粹哲學에 속하는 面이 어떻게 되어 있는지는 阿部吉雄先生 이외에는 별로 하는 사람이 없어, 우리 나라에서는 충분히 解明되어 있지 않습니다. 나는 일찌기 「朱子의 思想形成」을 完成한 나 自身의 方法論을 사용하여 우선, 退溪를 비롯하여 그 周邊을 탐구하고, 退溪의 思想은 어떻게 展開하였으며, 朋友門人과는 어떻게 交流하였는지를 究明하려고 생각하고 있습니다. 退溪를 알기 위하여는 그 前後左右의 對者를 알지 않으면 안되고, 이같은 方法—즉, 제가 朱子를 分析한 方法—을 사용하여 韓國性理學의 深奧함을 理解體得해서 現代의 潮流 속에 우리의 傳統思想을 流入시키는 役割을 다하고자 생각하는 바입니다. 退溪의 「無極而太極」理發氣發의 문제에 대해서도 이제까지 思索體認하고 있는 점이 없는 것은 아닙니다만, 저의가 이제까지의 和刻本에 의하고 있었던 터여서 疑問이 잔뜩 남아 있습니다. 저는 一老學徒에 지나지 않습니다만, 程朱學에 있어서의 義理의 體認實踐과 學問窮理의 情熱에 있어서는 朱·李·大·橫·元의 諸先生에 배워서, 쓰러진 뒤에 그친다는 覺悟를 가지고 있습니다.

이것을 機會로 韓國에 있어서의 諸賢의 敎示를 念願하여 마지 않습니다. 退溪에 관계가 있는 七絶 두首를 읊고 本講演을 마치고자 합니다.

丙辰歲晚

得失窮通都付天 求真致察豈難全

西齋歲盡鍾聲到 默坐澄心自洒然

丁巳訪韓

退翁心學夙東傳 往世儒先稱厥賢

欲訪振鈴鳴鐸地 飛鵬忽到溪陽天

우리 마음을 날로 靈活하게 한다. 이것이 곧 學問이요, 修行이다. …… 後世의 學者는 日用의 外에서 世間을 이 없이, 오직 책에만 나아가 暇命한다. 이것은 古人의 배워야 할 것을 배우는 것이 아니고, 이른바 古人의 奴隸라고 하는 者이다. (遺稿, 九三頁)」

그리하여 여기에는 朱子 大學或問에 있어서의 窮理의 重視가 보여진다.

小楠에 있어서의 體認窮理의 學은, 學校問答書에서는 修己治人・學政一致・朋友講學・文武兼修로 되고, 나아가 仁義, 忠誠, 誠意에 근거한 文武一途論이 展開되고, 또 天地仁義의 大道에 근거한 夷虜應接 大意로 되어 大國의 恣意를 容許하지 않는 國防論을 서술하고, 陸兵問答書에서는 어떻게 西洋의 銃砲術器械를 擷取해 나가느냐는 데에 辨證法的인 思索도 보여, 日本 近代化의 先驅의 役割을 한 様相이 보여진다. 다만

「堯舜으로 하여금 當世에 살게 한다면 西洋의 砲艦器械百工의 精과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넘쳐 주실 것이, 서양이 미칠 바가 아니다. …… 三代治道의 格物에 비해 宋儒의 格物은 그 뜻이 이르지 못한 점이 있다고 할 것이다. 一草一木 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한다고 들리는 하나, 이것도 草木이 生殖을 完遂하여 民生의 用에 達하는 것과 같은 格物로는 생각되지 않고, 무엇에도 理를 궁구하여서의 格物로 들린다. (遺稿, 沼山閑話, 九二三頁)」

에 보이듯이 窮理技術의 문제를 堯舜三代에 연관시켜서, 혹은 西洋의 民主主義를 찬미하여 「와싱턴」을 西洋의 堯舜이라 하고, 宋儒의 窮理學을 「理를 窮究하여서의 格物」이라 하고 있는 부분은, 제가 究明한 바의 朱子의 窮理學의 性格에서 따져 본다면, 아무래도 小楠의 認識不足의 면이 보이기도 합니다. 이것은 그러나 아마도 西洋의 衝擊이 대단하였기 때문이라 생각됩니다.

小楠의 感化를 받은 元田永孚先生은

「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고, 退野先生이 그(李退溪) 所撰의 朱子書節要를 읽고 超然히 얻은 바가 있다. 나는 이제 退野의 學을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다. (小楠傳上, 所引 元田永孚)」

「本領은 仁義禮智의 性을 가르켜 말하는 것은 아닙니다. 예로부터 聖賢이 사람에게 指示하신 性命의 理를 사람의 마음에 固有하고 있다고까지는 알고서도, 眞實로 固有하고 있음은 알지 못한다. 그런데 本心의 感發에 느끼어 참으로 이것이 眞수나 하고 마음에 眞實로 理會한 것이 本領의 理會라고 말하는 것이다. 이같이 理會할 때에는, 世間の 窮通得失榮辱 등의 一切의 外欲을 싹토 度外의 일로 생각하여 절대로 이 마음을 번거롭게 하는 일이 없다. 이런 경지에서 舜何人, 我何人의 뜻이 脫然히 일어나 이 學問에 딱 들어맞고 日用事實의 위에 나아가 致知力行의 修行이 되는 것이다. (遺稿, 九四四頁)」

이라 하고 있습니다. 이 절은 退野도 마찬가지입니다.

「所謂爲己者, 欲得于己焉。故於其初, 身外之事, 榮衰休戚毀譽得喪, 一切置之度外, 不容其心, 而當見其在己者爲何物。既知在己者爲何物, 則如飢食渴飲, 不可有絲毫爲人之意也。如此而始可共學道矣。(牟齋存稿一、喻友

肥文幾, 六〇〇頁)」

라고 써서 보내고 있습니다. 退野, 小楠이 退溪와一體가 되어서 本領의 定立에 성실하게 탐구하고 있는 모양을 엿볼 수 있습니다.

이와 같이 小楠의 實學은, 우선 먼저 眞心을 會得하고 本領을 터득한다는 主體的 自覺의 學問이었습니다. 따라서 小楠에 있어서는 學問이란 方寸(마음)의 修行이고, 그리고 그것은 方寸의 良心을 擴充하여 日用事物 위에 習鍊하는 것이었습니다.

「學問의 뜻(義)은 어떠한 것인가. 나의 마음에서 理解하여야 한다. 古人的 이른바 學은 과연 어떤 것인가 하면, 완전히 나의 方寸(마음)의 修行이다. 良心을 擴充하고 日用事物의 위에서 功을 쓰게 되면, 전부가 學이 아닌 것이 없다. 父子 兄弟 夫婦의 사이로부터 君主를 섬기고, 친구와 사귀고, 賢者에 가까이 하고, 大衆을 사랑하는 것이다. 百工技藝農商의 사람과 서로 말하고, 山河草木鳥獸에 이르기까지 그 일에 即하여 그 理를 解하고, 그 위에 책을 읽어 古人的 事歷成法을 생각하고, 義理의 無窮함을 알고 孜孜히 쉬지 않고

也。(自省錄、答南時重)」

라고述하며禪空에 떨어지는 것을 옳지 못하다 하고, 非得意非不著意의 사이에 昭著하여 있음이 없이 漸進의으로窮理積久하여自然히融會할 것을說하고 있습니다. 이 점 小楠의 詩는 退溪와 顔淵을 갖습니다. 小楠의 先輩 退野도

「먼저 虛心平氣하게 근본을 이루는 길이 肝要합니다. 여기에 표나기를 서두르지 말고, 得處에 固執하지 말고, 의심나는 곳을 항상 마음에 두어 생각을 깊이하여, 新奇可喜의 說을 좋아하지 않고, 古人의 平易한 說에 따릅니다. 이같은 意思를 갖춘 후에 格物의 功을 쓰는 것입니다. 그 功用的 방법은 一理에 만나면 그 理를 推究 融釋 脫落한 후에 또 다른 일을 窮究한다. 그것도 또 이와 같이 하여 밤낮으로 게을리 하지 않으면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이르게 됩니다. (孚齋存稿二、肥文選、六一頁)」

라 하고 있어 退溪와 완전히一致하고 있습니다. 이것은 延平答問을 이어 받아 體認自得의 窮理融釋을 說한 退溪를 退野·小楠이 繼承하고 있다는 證據입니다.

小楠은 유달리 退溪를 존중하여 本領定立의 문제에 대하여 두 번씩이나 自省錄冒頭의 말을 引用하여 스스로 자기所見을 더 첨가하여 弟子에의 贈言으로 하고 있습니다.

「李退溪曰、第一須先將世間窮通得失榮辱(利害)、一切置之度外、不以累於臺臺。既辨得此心、則所患(蓋)已五七分休歇矣。」

學者當先立本領。本領已立、斯始可居之處。所謂本領者、在李退溪之此言。而眞心會得、洒然脫却、則順地逆境無不適而泰然焉。章北德富子、將歸其鄉。餘告之以此言、更述其所以然者、以爲贈言如此。(遺稿、七三四頁)」

世間の窮通得失榮辱利害를 모두置之度外하는 것은 여간 힘든 일이 아닙니다만, 이것은 實際로 體認해 보면 참으로 그대로운 것이어서, 野에 내려와 野人의 처지가 되면 누구나 이感慨의 境地에 도달하지 않을 수 없습니다. 그리하여 단순한 知識上的 理解를 물리치고, 참으로 本領을 터득할 것을 강조하였을 것입니다.

「一」일 뿐입니다. 그렇다면 이心を 근본으로 하여 이루어 남에게까지 미치고萬事의政이 서로 이루어져, 本末體用 彼是의 변화는 있어도 二로 떨어져 나가지 않는 것입니다. 이 二로 떨어져 나가지 아니함이 一本으로부터 萬殊에 이르고, 萬殊로부터 一本으로歸着하는道理입니다. (遺稿, 四頁)」

이라 하고 있고, 특히小楠의 경우에는形而上學的理體, 太極의 一理一本이라 하기보다는 오히려 現實日用的社會에 있어서의 萬殊萬變을 「心의 一」로 하여, 이것을 「一本」으로包括하는樣相이 강력하게 나타나고 있습니다. 朱子도 물론 「心爲太極」이라 하고, 明德이나 心을 「衆理를 갖추어 萬事に應하는 것」으로 하고는 있습니다. 다만, 그歸宿을 「心의 一」로 하는小楠의思考는, 退溪에 힘입은 바가 매우 크며, 특히 「이 마음을 근본으로 하여 이루어 사람들에게 미쳐나가는 모든政事가 이루어진다」고 한 부분은 退溪의 「存心은 政事를 내는 근본」(自省錄, 答黃仲舉)에 연관되는 것으로 생각됩니다.

小楠은, 大塚退野에 대하여

「拙齋의 先儒 大塚退野(……李退溪의 自省錄을 보고서 程朱學의 의미를 깨닫고, 나이二十八에 脫然히 陽明學을 좇고, 程朱學으로 기울어졌습니다. (遺稿, 本庄一郎에게, 一三一頁)」

라고 하고 있습니다만, 當時小楠이나 元田永孚가 다같이 退溪의 自省錄과 朱子書節要를 잘 읽고 있어서, 小楠 자신이 「朱子—退溪—退野」의 道學의 系譜를繼承하는 者였다고 말할 수가 있습니다.

또, 小楠은 功리에 흐르지 않고, 禪에 흐르지 않고, 窮理純熟한 것을 希望하였습니다.

「此道未聞一躍求, 不助不長自悠悠, 卽今 鬢髮如斯綠, 修道同爲白首頭, 不流功利不流禪, 大丈夫心希聖賢, 盡得終生堅苦力, 欲披雲霧見青天. (遺稿, 送池邊熊藏歸柳川, 八七四頁)」

그런데 退溪는 自省錄, 答南時甫에서

聖言上達不言悟, 功在循循積久中, 旣說無爲便說誤, 如何自說落禪空, 窮理須就日用平易明白處, 看破教熟, 優游涵泳於其所已知. 唯非著意非不著意之間, 昭管忽忘, 積之已久, 自然融會而有得. 尤不可執捉縛以取其速驗

六六七頁

「靜裡養間한氣」는 存養, 「善端加畏敬」 「勁處察天理」는 省察, 「致知」는 知, 「實履」는 行으로서, 이것은 朱子나 退溪를 稱揚한 大塚退野의 學統에 의한 것입니다. 그리고 또

「吾慕退翁學、學脈淵源深、洞通萬殊理、一本會此仁、進退任天命、從容養道心、嘆息百年久、傳習有幾人。(同上)」이라 읊었습니다. 이 「退翁」은 大塚退野(一六七七—一七五〇)인데, 小楠보다 百年정도 앞서 나온 熊本の 儒者입니다. 小楠은 뒤에 「退翁」을 「紫陽」에, 「百年久」를 「千秋久」로 고쳐서 朱子로 하고 있습니다만, 「百年久」를 「世年久」로 하면 이것을 退溪에 딸 수도 있습니다. 「一本會此仁」의 仁에 대하여 退野는

「仁者、心之德而具萬里。(辛齋存稿拾遺、肥文叢四、六六六頁)」

라고 하고 있습니다만, 退溪는 仁說圖의 後記에서

「大學傳曰、爲人君止於仁。今欲求古昔帝王、傳心體仁之妙、蓋於此盡意焉。(聖學十圖、仁說圖後記)」

라고 하고, 또 自省錄에서

「心爲太極、……此理無物我、無內外、無分段、無方體。方其靜也、渾然全具、是爲一本、固無在心在物之分。及其動而應事接物、事事物物之理、即吾心本具之理。但心爲主宰、各隨其則而應之。……但又云、所謂一本者、指理之總腦處、非指在心者。夫既曰只是一理、則理之總腦、不在於正、更當何在。……謾曰只是一理、則恐於

一本萬殊處、猶有所未瑩也。(自省錄、答鄭子中)」

이라고 하여 「一本」「一理」를 主體的인 「心」에 대고 「傳心體仁」의 妙「를」力說하고 있음이 判明되고 있습니다. 小楠은 退野를 통하여 退溪의 思想에 파고들고 그것을 또, 朱子에로까지 하고 있는 것으로서, 여기에 朱子—退溪—退野—小楠으로 傳하여지는 理學心學의 特色이 발견됩니다. 小楠은 또 學校問答書에서

「天地 사이에 오직 이 一理뿐이니, 人間의 有用이 千差萬變으로 限이 없다 하더라도, 그 歸宿은 心의 하나

제가 李退溪先生의 이름을 안 것은 橫井小楠遺稿를 大學時代에 읽은 그때부터입니다. 小楠은

「明一代의 眞儒는 薛文清이라 하겠읍니다. 그밖에 朝鮮의 李退溪가 있는데, 退溪가 도리어 文清보다 위라고 생각되며, 古今絶無의 眞儒는 朱子 이후 이 二賢이 있을 뿐입니다. (橫井小楠遺稿·本庄一郎 앞 一三〇頁)」

라고 하여 지난날에 있어서의, 朱子學을 中心으로 한 貴國과 우리 나라와의 文化交流의 親密함을 알고 感謝하였던 것입니다. 여기에 하나 더, 本人과 貴國 性理學과의 관계는 第二次大戰終了後 鄉里로 돌아가 있을 때, 우연히도 人吉(ひとよし) 高校를 방문하여 朝鮮版 朱子語類·性理大全·因知記가 있는 것을 보고 놀랐으며, 특히 朱子語類가 明의 成化刊本을 받아 完全하게 序·跋을 갖추고 있는 것을 알고서, 이로부터 朱子語類의 文獻調査를 시작하게 된 일입니다. 이 經緯는 拙著「朱子の思想形成」의 부록에 기록하고 있습니다. 당시 제가 北京으로부터 購入한 朱子語類는 清刊通行本으로, 成化의 序·跋이 전연 없었고, 또 刻本도 缺落이 있어 충분히 하지는 못하였으므로, 제가 驚嘆한 것도 까닭없는 일은 아닙니다. 나의 朱子研究를 促進시킨 機緣의 하나는 실로 朝鮮版 朱子語類의 發見에 의한 것입니다.

그런데 橫井小楠(一八〇九—一八六九)은 明治2년에 刺客의 손에 쓰러졌읍니다만, 舊思想 속에서 生長하면서 도우리 나라의 近代化를 先取한 것과 같은 思想의 所有者로서, 바로 이 小楠이 마음으로부터 退溪를 尊崇하고 있었읍니다. 小楠은 이른바 道學을 主體的으로 體認受容하여, 章句에 얽매이지 않고 活見을 열어 世務에 施行할 것을 주장한 사람입니다. 그는 31歲時에 熊本藩으로부터 江戸遊學을 命받고 天下의 俊傑들과 交遊하였으나, 酒失 때문에 歸國을 命받아 70日동안 禁足の 戒에 服하고, 문을 닫고 讀書하여 程朱의 書에 沈潛하고 陽明의 書의 不可함을 看破하여, 自己의 과오에 반성을 가하고 自戒에 힘썼읍니다.

「少壯貴意氣、故爲驚俗行、一旦悔往事、恍惚見天性、書卷知道味、善端加長敬、寄語故舊人、忽笑持嚴正。(小楠傳上、六六頁)」

「嘗讀朱子書、如有會其旨、致知固不輕、所重在實踐、靜裡養間氣、動處察天理、須臾不離道、至此是達士。(同

李退溪와 熊本實學熊

友枝龍太郎

〔廣島大學 教授〕

오늘 韓國의 諸賢을 앞에서 말씀을 드릴 수 있는 기회를 얻어, 저에게 있어 이보다 더한 光榮이 없습니다. 이와 같은 사정으로 된 것은, 실은 지난 五月 末日의 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議에서 貴國에 있어서의 退溪를 中心으로 한 朱子性理學의 研究가 盛大한 것에 놀람을 금치 못했던 까닭입니다. 지금까지 中國과 日本의 朱子學에 달라붙어 공부해 오던 저에게 있어, 貴國의 朱子學의 樣相을 究明하지 않으면, 아무 것도 될 수 없다는 自覺이 생기었기 때문입니다. 이러한 기분을 가지게 되어 있는 터에, 退溪學研究院 代表인신 李東俊 선생으로부터 「韓國에는 文獻도 많이 있고, 陶山書院은 참으로 아름다운 곳입니다. 한번 나와 주십시오」 하는 말씀을 듣고, 이것이 誘因이 되어서 貴國을 訪問하게 되었습니다. 금후 이 渡韓을 機緣으로 하여, 내가 지금까지 해 온 朱子研究의 方法을 사용하여, 韓國에 있어서의 과거의 朱子學受容의 樣相과 그 展開를 탐구하고, 그 特殊性을 밝혀나가고 생각하고 있습니다. 가깝고도 먼 곳이었던 貴國에 찾아와 보니, 白人에 接하는 것과는 완전히 달라, 모든 점에서 違和感이 없이 다시 더 없는 親近感을 느꼈습니다. 이것도 여러분의 따뜻한 情에 의한 것이라고 깊이 感謝하고 있습니다.

오늘은 演題에 표시한 것과 같이 저의 鄉黨의 儒先과 李退溪先生과의 思想的 聯關을 말씀드리어, 주어진 責務를 다할까 생각하는 바입니다.

● 退溪思想講演會

開 會 辭

李 家 源

△ 延世大學校 敎授 △

退溪先生께서는 일찍이 《陶山十二曲》 중에서 學問의 自強不息을 流水에 比하고, 그 成果를 靑山의 萬古常靑에 比하셨습니다.

退溪學이 本邦에 있어서는 이미 悠久 四世紀 동안 수많은 研究・著述이 前輩諸賢의 文集 중에 실려 있었으며, 異邦인 日本에 있어서는 退溪學派가 確立된지 二世紀餘가 되었습니다.

지난 一九七二年 先生의 易簣하신 四百周忌를 맞이하여 새로운 角度에서 先生의 學術・思想에 對한 研究・著述이 자못 활발하여, 一九七六年에는 韓・中・日 三國의 學者가 慶北大學校에 모여서 「退溪思想研究」國際學術大會를 열었고, 올해 一九七七年 여름에는 日本 東京에서 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議가 열리어, 또 三國의 이 외에 美國學者가 參加하였습니다.

이제 이 自強不息의 一環의 機運으로서 이번 退溪學研究院에서 「退溪思想講演會」를 열어 國內學者와 日本學者를 한자리에 招待하여 새로운 研究, 또는 往日의 未盡한 餘緒를 듣기로 하였습니다.

이 자리에 濟臨하신 여러분은 이를 傾聽하여 많은 欣賞과 聲援이 있으시길 빌어 마지 않습니다. 끝으로 특히 講演을 맡아 주신 友枝・渡部・柳正東・崔昌圭 諸敎授에게 感謝의 뜻을表하는 바입니다. 이 頭緒 없는 몇 마디 말씀으로써 開會의 人事를 드리는 바입니다.

一九七七年 八月 二十日

〓收支報告書〓

〓收入〓

大韓民國駐日大使館	三,三〇〇,〇〇〇
亞東關係協會	三,〇〇〇,〇〇〇
國立清華大學	五,〇〇〇,〇〇〇
大東文化大學	五,〇〇〇,〇〇〇
二松學舍大學	五,〇〇〇,〇〇〇
實踐女子大學	一五,〇〇〇,〇〇〇
全國・關西師友協會	二,五〇〇,〇〇〇
明治神宮	一〇〇,〇〇〇,〇〇〇
銀行關係有志	一,〇〇〇,〇〇〇
山形相互銀行	一〇〇,〇〇〇
東京商銀信用組合	一〇〇,〇〇〇
小野田セメント	一〇〇,〇〇〇
日本電熱計器	一〇〇,〇〇〇
旺文社	一〇〇,〇〇〇
明德出版社	三〇,〇〇〇
阿部吉雄	五〇〇,〇〇〇
上草 頤	五〇〇,〇〇〇
李東俊	一〇〇,〇〇〇
祝金(越川他4名)	五〇,〇〇〇
總計	九,八四〇,〇〇〇

〓支出〓

會議準備費	五二,〇〇〇
會議關係印刷並びに發售費	一,〇〇〇
會場設備費	一三,〇〇〇
會議運営諸費	五,〇〇〇,〇〇〇
米國學者招待航空費	九〇,〇〇〇
宿泊費	六〇,〇〇〇
食費	三三,〇〇〇
리셉션(4回分)	一,〇〇〇,〇〇〇
講演謝禮	一〇〇,〇〇〇
紀念品代	五〇,〇〇〇
事務連絡費	三三,〇〇〇
人件費	三七,〇〇〇
日光觀光諸費	四〇,〇〇〇
諸雜費	三〇,〇〇〇
會議發表論文出版費	一,〇〇〇,〇〇〇
發送費	一〇,〇〇〇
殘務處理費	一五,〇〇〇
總計	九,八四〇,〇〇〇

〓以下 支出豫定〓

도 退溪先生의 습격이 스며 있는 遺蹟을 찾아와 退溪思想은 물론 退陶弟子들의 學問을 研究할 수 있는 常設機關이 陶山에 세워지기를 기원한다고 전해 왔다.

▼……友枝龍太郎、渡部學教授等 陶山書院서 滯留 硏學 既報한 바대로, 日本 廣島大學의 友枝龍太郎博士、東京武藏大學의 渡部學教授 등 三人의 學者는 八月中旬에 陶山書院을 들러 參拜하고, 수일간 머물면서 研鑽의 時間을 가졌다. 退溪先生의 文集、遺墨 등 遺蹟을 돌아 보면서, 이러한 환경 속에서 退溪先生과 같은 大學者가 나올 수밖에 없지 않겠느냐고 연신 감탄한 友枝博士 등은 退溪思想을 열심히 研究하여 내년에는 좋은 論文을 發表하겠다고 約束、退溪先生文集 뿐 아니라 退陶弟子들에 대한 많은 資料도 구해갔다. 바가운 일이라 아니할 수 없다. 國內는 물론 國外에서도 韓國學에 대한 바른 이해와 研究가 이루어 지기를 기원한다.

▼……退溪學研究後援會 主催 退溪思想講演會 大邱서 盛了 退溪學研究後援會에서는 八月二十四日 午前十一時、大邱慶北大學校 講堂에서 退溪思想에 관한 講演會를 가졌다. 大邱市內는 물론 인근 地方에서도 모여 盛況을 이룬 이번 講演會의 講師는 廣島大學의 友枝龍太郎博士로、題目은 「朱子學과 退溪思想」이었다.

▼……近世東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議 收支報告書 집수 近世 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議에 대해서는 이미 第十四輯에 特輯으로 全文 收錄하였거니와, 國際學術會議 主催側인 日本 李退溪研究會에서, 아래와 같은 國際學術會議의 收支報告書를 보내왔기에, 이에 全文을 讀者 여러분에게 참고로 알려 드린다.

△全文▽

時下炎夏之際에 더욱 淸鮮하심을 慶賀하는 바입니다. 그런데 지난 五月末에 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議를 東京에서 開催함에 際하여는, 格別한 配應을 받자와 덕분에 대략 計劃한 바대로 運營하여, 큰 成功을 거두었습니다. 그리고, 研究發表의 論文集 刊行 등 殘務處理는 日時를 요하기 때문에, 爲先 여기에 寄附하여 주신 各方面에 대하여 別紙의 收支報告를 합과 동시에 格別하신 厚誼에 對하여 深甚한 感謝의 뜻을 表하는 바입니다. 事務處理관계로 遲延된 점 容恕 있으시기 願하면서, 感謝의 뜻과 아울러 報告의 人事를 드립니다.

一九七七年 八月 日

大會常任顧問・全國師友協會會長 安岡正篤
大會會長・李退溪研究會會長 阿部吉雄

退

溪

學

界

消

息

▽ 退溪學研究院, 八月二十日, 退溪思想講演會 盛了

▽ 中國哲學分科研究會, 陶山書院서 六月 定期月例會

▽ 友枝龍太郎, 渡部學 教授 等 陶山書院서 滯留 研學

▽ 退溪學研究後援會 主催 退溪思想講演會, 大邱서 盛了

▽ 近世 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議 收支報告書 접수

▼.....退溪學研究院, 八月二十日, 退溪思想講演會 盛了

本退溪學研究院은 八月二十日(土) 午後二時, 新聞會館 三層 講堂에서 退溪思想 特別講演會를 開催했다. 此은 난 세웠을때도 불구하고, 5百여명의 斯學同好人이 모여 超滿員을 이룬 가운데 始終二時 30分까지 座에서 行禮한 이번 講演會는, 退溪思想을 물론 나아가서 韓國思想의 未來展望에 많은 示唆을 주었다.

이번 강연회에 發表된 演題 및 演士는 아래와 같다.

李退溪와 熊本實學黨.....友枝龍太郎

退溪先生の 哲學思想과 現代社會.....柳 正 東

退溪思想의 十九世紀展開.....渡 部 學

朝鮮朝 道學精神과 士林政治의 特色.....崔 昌 圭

▼.....中國哲學分科研究會, 陶山書院서 六月 定期月例會

韓國哲學會 中國哲學分科研究會에서는 六月二十三日 斯學의 殿堂인 陶山書院에서 六月 定期月例會를 가졌다.

술가든 都市生活의 소음에서 벗어나 山紫水明한 陶山書院에 머문 18명의 會員들은, 退溪先生の 墓所를 參拜하고 또, 典敎堂에서 退溪先生の 學問과 逸話에 대하여 談論하던 서 뜻깊은 하루를 보냈다. 宿泊施設의 미비로 學者들이 長期間 研學할 수 없음을 안타까워하면서, 언제 어느 때라

「지내고 싶은 사람은 지내고, 지내고 싶지 않은 사람은 지내지 않아도 무방하다.」

제자들은 그 대답을 듣고 깜짝 놀랐다. 퇴계선생이 설마 「조상의 제사를 지내지 않아도 무방하다」고 대답할 줄은 몰랐기 때문이다. 그래서 제자들은 다시 물었다.

「선생님께서 조상의 제사를 지내고 싶지 않으면 지내지 않아도 무방하다고 말씀하셨는데, 그것은 잘못 말씀하신 것이 아니옵니까?」

「그것은 조금도 잘못된 대답이 아니다. 조상에 대한 제사란 자식된 도리를 다하는 것뿐이지, 제사를 지낸다고 해서 조상이 직접 나타나 제물을 잡수시는 것도 아니오, 제사를 지내지 않는다고 해서 돌아가신 조상이 굶어서 다시 한번 죽게 되는 것도 아니지 않느냐. 요컨대 제사란 조상에 대한 후손의 성의를 표시하는 예절이오, 성의일 뿐이다. 조상에 대한 성의가 없는 사람이 형식적인 제사를 백번 지내본들 그제 무슨 소용이 있겠느냐. 그러므로, 조상에게 효성이 있는 사람은 제사를 아무리 간소하게 지내도 그것으로 무방할 것이오, 그만큼 성의가 없는 사람은 애당초 마음에 없는 제사를 지낼 필요는 것이 아니겠느냐.」

제자들은 그 제사야 제사 지낼 때의 마음의 자세가 어떠해야 한다는 것을 깨달으며, 다시 물었다.

「선생님! 부모가 돌아가셨을 때에는 상(喪)을 반드시 삼년을 입어야만 하옵니까. 일년으로 탈상(脫喪)하면 아니 되옵니까.」

「그것도 위에서 말한 바와 같은 이치로, 一년으로 탈상하고 싶은 사람은 그대도 무방할 것이다. 요는 그 사람의 효성이 하에 달렸을 뿐이다.」

「그렇다면 어찌하여 구태어 삼년이라는 시한을 정한 것이옵니까.」

「반드시 삼년이 아니라도 무방하다. 그러나, 삼년이라는 기간을 정한 것은, 이 세상에 태어나서 세살이 되기까지는, 부모님에게 너무도 많은 과로들을 끼쳤기 때문에 부모님의 한없는 은혜를 삼년간이나 다 성실하게 갚아드리자는 생각에서, 삼년이라는 시한을 정했을 뿐이리라. 그러나 그 기간만으로 어찌 부모의 은혜를 다 갚았다고 말할 수 있겠느냐. 그래서 두 고 두고 조상의 제사를 지내게 되는 것이니, 요컨대 모두가 그 사람의 효성 여하에 달린 것이니라.」

제자들은 선생의 참되고 극진한 호소에 새삼스러이 감탄했던 것이다.

언젠가 제자 이덕홍(李德弘)이 그러한 광경을 보고,

「선생은 종손(宗孫)도 아니고, 가묘(家廟)도 멀리 떨어져 있는데, 무슨 까닭으로 그러한 일을 하십니까?」

하고 물었더니, 퇴계는 이렇게 대답하였다.

「내가 사는 곳이 종가와 멀리 떨어져 있어서 제사에 직접 참여하지는 못하나, 때로는 문자를 선조들의 제상에 올리기 전에 어찌 내가 먼저 맛을 볼 수 있겠는가. 내가 지자(子子)나 아대아들(子孫)인 관계로 정식 제사는 지낼 수 없지만, 이렇게 따로 해서 조상들의 은사를 보답하고자 함일세.」

퇴계는 제사에 쓸 술을 빚을 때에는 반드시 깨끗한 곳을 가리었고, 과신이나 마는 고기 같은 것은 제사를 위해 간직한 것이면, 어떤 경우에도 달리 쓰는 일이 없었다.

퇴계가 서울에 왔을 때 제사에 쓰려고 술을 빚게 되자, 따뜻한 방이 없어 술독을 자기가 거처하는 방에 두었던 일이 있었다. 그런데, 그 술독이 있는 동안만은 아무리 춥고 어두운 밤이라도 퇴계는 소변을 반드시 밖에 나가 보고 돌아오곤 하였다.

그리고 제삿날에는 술이나 고기도 들지 않았고, 비록 제사에 직접 참여하지 못할 경우에는 그날 밤만은 제사를 지내는 사람과 꼭 같이 엄숙하게 지냈다. 자기 자신에게 대해서만 그렇게 엄숙할 뿐만 아니라, 손님을 대접할 경우에도 역시 그러하였다.

그러한 사실들을 보면, 퇴계는 조상들에게 대한 효성이 얼마나 참되고 극진했던가를 충분히 알 수 있는 것이다.

언젠가 제자들이 퇴계에게 제사에 대해 물으니 본 일이 있었다.

「조상에 대한 제사는 성대하게 지내는 것이 옳습니까. 간소하게 지내는 것이 옳습니까?」

퇴계는 즉석에서 대답하였다.

「조상에 대한 제사는 살림 형편에 따라 성대하게 지내도 무방하고 간소하게 지내도 무방하다.」

「조상에 대한 제사는 반드시 지내야만 하는 것입니까?」

第十話 極盡한 孝道

퇴계는 가난한 집에서 칠남일녀(七男一女)의 막내동으로 태어난 데다가, 생후 일곱 달만에 아버지와 세상을 떠나 버렸다. 그리하여, 보통 아이들 같은 원모 슬하에서 자란 호로자식이 되어버릴 형편이었지만, 어머니 박씨(朴氏)가 워낙 현모(賢母)여서 농사와 길삼으로 가난한 살림을 꾸려나가면서 퇴계더러, 너는 애비없는 호로자식이라는 말을 들어서는 안 된다"고 항상 극진한 애정을 가지고 타일튼 데다가, 퇴계자신이 또한, 어려서부터 호성이 극진하여, 마침내 학자로서 거인이 되는 동시에 호자로서도 다시 없는 아들이 되었다.

퇴계는 어려서부터 호성이 얼마나 극진하였는지, 무슨 일이나 어머니의 뜻을 어긴 일이 한번도 없었고, 어머니의 마음을 즐겁게 하드리기 위해, 어머니 앞에서는 언제나 일들에 웃음을 띠고 대했다.

그 자신도 본시부터 학문에 뜻이 있었지만, 글공부를 더욱 열심히 한 것도 어머니를 기쁘게 하드리기 위해서였고, 벼슬에는 뜻이 없으면서 과거를 본 것도 어머니를 기쁘게 하드리기 위해서였다.

그리므로 어머니가 세상을 떠나신 뒤에는, 제자들이 부모 섬기는 이야기를 하면, 퇴계는 무척 슬퍼하면서 자기를 죄인이라고 자처해 왔다.

그리기에 생일날 아침에 제자들이 축하의 술잔을 올렸을 때, 퇴계는

「어머니가 살아계실 때의 축하의 술잔을 한 번도 올려보지 못한 죄 많은 내가 어찌 그런 술잔을 받을 수 있겠느냐!」

하고 눈이 술잔 받기를 사양해 왔었다.

그런한 호성은 조상과 윗 어른들을 섬기는 데 있어서도 역시 마찬가지여서, 퇴계는 새로 난 물건이 손에 들어오면 반드시 종가(宗家)에 보내어 사당에 올리게 하였고, 만일 멀리 떨어져 있어서 보낼 수가 없을 형편이면, 집에 곱게 간직해 두었다가 제삿날을 기다려 지방(紙榜)만 써붙이고, 그 앞에 그 물건을 피어놓고 조상들로 하여금 향향(歆饗)을 하게 하였다.

착한 사람들이 애할 일과, 산사단 부리들이 기뻐한다고 하였으니다. 요에 산사단 부리들이 공을 세우면 산사단 내리라는 생각에서 죄를 끼리낌 없이 저지르고 있사오니, 산사단은 산을 내려는 것을 도리어 세우고 여지없는 결과로 된 것이옵니다.」

퇴계는 군도(君道)에 대해 어전에서 이렇게 강론하였다.

「성상께서 사람을 쓰실 때에는, 그 사람의 재질과 장기(長技)에 따라 일을 맡기셔야 하실 것이옵니다. 인재할 기르시는 데 있어서는, 마땅히 그 법칙에 따르셔야 만 국가의 기공이 향방된 것이오니, 성상께서는 그 법에 꼭 밋히 유외하시도록 하십시오.」

경연에 있어서의 퇴계의 강론은 어느 한 마디이고 지언(至言)이 아닌 것이 없었다.

임금(평종)이 처음 왕위에 올랐을 때에는 매우 유명하고 슬기로와서, 사람들은 모두들 그의 거룩한 덕이 이루어질 것을 믿고 바랐다. 그리고, 퇴계자신도 그렇게 되기를 믿고 성인지도를 힘써 강론하였다.

그러나 임금은 퇴계를 공경은 하면서도 공부에는 뜻이 없어 하였다.

퇴계는 경연을 통해 성인지도를 터득하도록 함문에 힘쓸 것을 여러 번 충고했지만, 임금은 그저 그러했다고 대답만 할 뿐으로, 책을 읽으려고 하지 않았다.

이에 퇴계는 안타까움을 금치 못해 임금께서 성인지도를 터득하기 쉽도록 신현들이 지은 그림을 모으고, 게다가 자기가 자세한 설명을 가한 그림책을 만들어 올렸으니, 그것이 저 유명한 성학십도(聖學十圖)라는 저술이었던 것이다.

퇴계는 「내가 나라의 은혜를 갚는 길은 오직 이것이 있을 뿐이다」라고 말하면서 「성학십도」를 지어올렸고, 벼슬에서 물러나 낙향(落鄕)했었다. 그러나, 시골로 내려간 것은 나라에 대한 충성을 단념했기 때문은 아니었다. 조정에 인재가 없음을 은근히 한탄하여, 몸소 동량 지재(棟樑之材)를 양성하여, 그보다 더 높은 경지에서 나라에 충성하려는 계획을 가졌기 때문이었던 것이다.

퇴계는 공문(公門)에 들어갈 때에는 반드시 두 손을 모아 잡고 조심스러운 걸음걸이로 경건하게 걸어들어갔다. 물이 아무런 피로 하더라도 어전에 나오면, 처음부터 끝까지 설도있게 공경하고 조심하여, 추후도 피로한 빛을 보이는 일이 없었다.

그리고, 임금의 명령이 집에 이르면, 반드시 공경하고 두려워하여, 관대(冠帶)를 깨끗하게 갖추고, 문 밖에 나아가 공경스러이 받들어 정청(正廳) 책상 위에 놓고, 뜰 아래서 네번 절한 뒤에야 당(堂)에 올라와 꿇어앉아 임금을 아뢰었다.

임금을 사랑하고 나라를 걱정하는 충성심은 관(官)에 있을 때나 야(野)에 있을 때나 한결 같아서, 한가지 좋은 정령(政令)을 들으면 기뻐서 잠을 이루지 못했고, 나라의 처사가 마땅치 못하면 그 걱정이 얼굴에까지 나타났으니, 신하로서는 임금의 덕을 도와 기르는 것을 최고의 의무로 삼아왔던 것이다.

퇴계가 마흔살로 사간원 정언(司諫院正言)으로서, 임금에게 학문을 가르치는 정언시독관(經筵侍讀官)의 임무를 맡고 있을 때의 일이었다. 그해에는 마친 흥년이 들어, 민심이 매우 흉흉했었다. 그러므로 퇴계는 정언에서, 성상에게 서슴치 않고 이런 충언을 올렸다.

「근일에 가름이 심하여 백성들이 궁핍에 허덕이고 있사오니, 성상께서는 수라에 바찬의 가짓수를 줄이셔야 옳을 줄로 아옵니다. 그 일은 비록 사소한 일에 불과하다고 말할 수도 있겠사오나, 성상께서 민초와 고락을 같이 하신다는 뜻에서는 매우 중대한 일이오니, 반드시 그렇게 하심이 좋을 줄로 아뢰옵니다.」

만일 지상인 임금에게 감히 그와 같은 직간(直諫)을 올린다는 것은 퇴계가 아니고서는 누구도 말하기 어려운데 충고했었다.

그나 그뿐이랴. 그해에는 가름이 심했으므로, 임금은 민심을 수습하기 위한 방편으로 은사(恩赦)를 자주 내렸다.

그러나 퇴계는 저기 대해서도 옳지 못하다는 것을 임금에게 다음과 같이 충고하였다.

「가름 때문에 은사를 자주 내리시는 것은 옳지 못한 일이라고 생각됩니다. 옛사람들이 말하기를 「은사를 자주 내리면

退溪逸話選(四)

鄭 飛 石

第九話 眞實一路의 忠

퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「입언수후(立言垂後)」에 두고 있다는 것은 앞에서 이미 말한 바 있거니와, 「입언수후」란 저술문자(著述文字)를 통해 후인(後人)에게 올바르게 길을 깨우쳐 준다는 뜻이다. 퇴계의 학문하는 기본 자세가 이미 그러했던만큼, 그는 나라와 임금에게 충성을 하는데 있어서나, 부모와 윗사람에게 효도를 하는데 있어서나, 언제든지 진실일로(眞實一路)의 길을 걸어왔다. 한자에 따라서는 일신상의 영달(榮達)이나, 개인적인 이해소관으로 곡학아세(曲學阿世)하는 무리가 허다했음을 우리들은 역사상에서 얼마든지 찾아 볼 수 있다. 그러나, 퇴계는 사리사욕을 초월하여 언제든지 명정지수(明鏡止水)와 같은 심정으로 정(正)과 사(邪)를 분명하게 갈라 놓았고, 비록 임금님 자신에 관한 일이라 할지라도, 옳고 그른 것을 품하는데 있어서는 추호도 주저함이 없었다.

퇴계의 사상이 「정(敬)」에 기본을 두고 있음을 천하가 다 아는 일이지니와, 정(敬)이란 임금에게는 충성을 다함이고, 부모에게는 효도를 다함이고, 친척과 친지들에게는 우의(友誼)를 다함을 뜻하는 것이기도 하다. 퇴계가 임금에게 대한 충성이 어떠한가를, 구체적인 사실을 들어 알아 보기로 하자.

急雨顛風撼夜牀하야 遽然驚破夢還鄉이라 平生에 不恨儒冠誤하나 末路에 深知世事妨이라 漠漠橋山成久別이요
蒼蒼蕭寺定何藏고 嗟君欲識余心事一한 請語衡門第一章하소 時甫、爲獻陵參奉하야 欲讀書於山寺하다

趙公罔挽章이라

望斷高標慘士林하고 公罔蕭瑟月空臨이라 詩妻는 不顧餘斜被하고 震客은 曾慚却餽金이라 天上에 豈容辭作記하
라 人間에 難復遇知音이라 白頭握手고 仍成訣하나 長憶平生淚滿襟하라

次韻鄭靜而의 所和朴和叔하다 一絶이라

隱君은 城市圖書靜하고靜而 才子는 江湖歸夢長이라和叔 我自江湖到城市하나 一身長伴病吟牀하라
不是羽金輕作重이오니 寧能鳬鶴短爲長가 白頭臥病長安雪하나 慙愧當年讀易牀하나라

寄月川趙上舍士政하다

一第平生幾誤身고 素衣今復化緇塵이라 月川歸去盤旋客하야 莫恨年來到骨貧하라

舟中에 示南時甫하다 己未○春에 東歸할제 時甫、追及於大壩하야 同舟而行하다

曉鷁는 濃仍晚이요 春山은 遠欲無라 江湖에 生錦浪하고 林野는 著屏圖라 物理何曾隱이나 人情自未符라 歸舟
深載病하나 白日이 照襟孤라

三月三日이라

三月三日羅江上에 桃李半落고 梨花開라 蓬萊五雲屢回首하나 浩蕩烟波歸興催라

可與江上에 別南時甫하다

此後重逢知幾秋오 舟中今日別離愁라 還將白髮三千丈하야 去入仙源獨泝流하련다

曉發化倉江하야 入峽할제 寄時甫하다

曉日蒼涼고 積水空闊제 綠崖腳爛爛蒸紅이라 卻隨漁棹桃源入이요 難與仙舟巾角同이라 關塞極天君向北이요 家
山迎眼我歸東이라 定知此後長相憶하리니 努力無虧一簣功하소

退溪先生文集卷之二

冥하야 靡子非徒若云漢이라 日復日分夜復夜에 但見四野洪流漫이라 明轉百祀在黍稷이라 關賦將何供執爨고 怒潰
 波濤陵谷變하고 驚改窟穴魚龍竄이라 近聞秬稻獨峻茂하니 地瘠嘉成亦難判이라 山翁이 未測天人理하니 易範
 誰能管窺玩고 曰陽之咎는 應有由요 龍戰之傷도 坐不斷이라 由來天成本昭昭하니 大號何難施渙汗가 暨陰溥正陽
 寢微는 古聖丁寧慮治亂이라 可令陽勝莫陰勝이니 此理正待伊周贊이라 一身麻糲百疾纏하야 閉門飢臥愁眉損이라
 라 去聲이니 見韻會하다 調息이 尤難適愆候요 防微遏盛은 理一貫이라 兩君吟嘆이 煩煩歲日세 欲和思乾屢揭腕이라
 雕鐫肝腎聊自強하노니 寄處何妨發一條

七月既望에 久雨新晴登望臺 紫霞峯作하다 二首라

野曠天高積雨晴하고 碧山環帶翠濤聲이라 故知山水無涯興하니 莫使無端世界攪하라
 綠野新秋色이요 滄江乍變天이라 高峯은 霞外迴이요 蕭寺는 壁中懸이라 歷歷汾川樹요 依依牧谷烟이라 偶來成
 獨樂하니 莫遣俗人傳하라

九月에 如京한제 廿五日에 始出險하야 抵惟新하다

一路迢迢接玉京한제 多山多水儘難行이라 他鄉到處에 厭機巧하고 逆客逢時에 知物情이라 霜氣曉侵喬嶽冷이요
 鴈行遙帶片雲橫이라 向來丘壑風流事를 回首無言倚驛亭이라 時自京來者가 皆傳說物論하다

冒雨入用安驛하다

山巖情性이 鹿麋同하니 自分年來에 天放翁이라 白髮紅塵은 曾不意요 畏途羸馬는 若爲哀이라 烟波舊伴은 秋
 孤釣하고 松竹新居는 望畢功이라 撥雨衝泥泥投野館하니 歸雲落照思無窮하라

初入城에 松岡이 餉松酒하고 倩以一絕일새 次韻謝之하다

鹿走山林歲月深하고 魚窮不解嘆蹄涔이라 豈知今夜思鄉夢이 驚破晨鍾長樂音고
 我匪羸羸索酒郎이 어늘 忽擎松酒滿瓶香이라 歲寒風味요 松岡韻이니 一學何辭累十觴가

寄南時甫하다

成上舍選이 隱居谷雜山下라니 黃仲舉就訪하고 有詩見寄日世 次讀하다 戊午 ○ 余少時에 望見此人於試場中하고 尙

憶其標致하다

昔日專場秀터니 如今遜世翁이라 終南이 非捷徑이요 谷口에 信遺風이라 岸潤龍藏裏요 山輝玉輶中이라 誦君相
和句호니 高興激人智이로다

李秀才叔獻이 見訪溪上하다

從來此學世驚疑하야 射利窮經道益離라 感子獨能深致意하야 令人聞語發新知호라

滄浪詠懷하다

風埃顛倒幾逡巡고 尙喜林泉見在身이라 若水는 不應忘聖主요 羲之何必誓尊人기 屏山宴坐看飛雨하고 洛水閒臨玩

躍鱗호라 二樂安能知妙趣하라 眼前光景이 只今新이라

和趙上舍士敦하니 五首라

漁父滄浪喻濁清하고 陶公歸去願藏聲이라 非才食力을 何須問가 只自端居愧聖明이라

千頃黃陂豈濁清가 由來形大自宏聲이라 我無美質兼深學하곤 空覺前言이 嫩日明이랴다

瀕洞奔流不解清하고 簫聲晝夜亂渠聲이라 何因上挾浮雲積하야 六合寒開輒大明고

八表同昏誰與清고 蠅蚊圭臆殷雷聲이라 小齋賴有醒心處하야 綠竹紅葵映案明이라

誰分重濁與輕清고 此理何曾有臭聲가 欲識羲文千古意나 雲臺眞箇牖人明이라 嘗與士敦으로 論啓蒙하다

答李仁仲하다

何時洞壑積陰清하야 可試尋山屐齒聲고 默坐虛堂看變化하니 才明還晦晦難明이라

甚雨日世 有感하다 次李大用韻하니 大戒의 所和라

去年夏旱秋大熟하야 穀斛贏三匹布換이라 故知渴澤禾乃盛하야 惜見天功人事半터니 今年夏潦跨秋月하야 長似

黃河百川灌이라 直恐天瓢瀉不停이라 無乃月畢離無筭가 后土瘡痍田卒萊하니 農夫輟手相吁嘆이라 皆言水災甚旱

冥하야 靡子非徒若云漢이라 日復日兮夜復夜에 但見四野洪流漫이라 明轉百祀在黍稷이라 闕賦將何供執筆고 怒憤
波濤陵谷變하고 驚改窟穴魚龍竄이라 近聞秬稻獨峻茂하니 地瘠嘉成亦難判이라 山翁이 未測天人理하니 見範
誰能管窺玩고 曰陽之咎는 應有由요 龍戰之傷도 坐不斷이라 由來天成本昭昭하니 大號何難施渙汗가 暨陰溥正陽
寢微는 古聖丁寧慮治亂이라 可令陽勝莫陰勝이라 此理正待伊周贊이라 一身麻絲百疾纏하야 閉門飢臥愁眉攢이라
라 去聲이니 見韻會하다 調息이 尤難適愜候요 防微遏盛은 理一貫이라 兩君吟嘆이 類堯蹙日세 欲和思乾屢揭腕이라
雕鐫肝腎聊自強하노니 寄處何妨發一粲

七月既望에 久雨新晴登望臺 紫霞峯作하다 二首라

野曠天高積雨晴하고 碧山環帶翠濤聲이라 故知山水無涯興하니 莫使無端世界攪하다
綠野新秋色이요 滄江乍變天이라 高峯은 霞外迴이요 蕭寺는 壁中懸이라 歷歷汾川樹요 依依牧谷烟이라 偶來成
獨樂하니 莫遣俗人傳하라

九月에 如京한제 廿五일에 始出險하야 抵惟新하다

一路迢迢接王京한제 多山多水儘難行이라 他鄉到處에 厭機巧하고 逆客逢時에 知物情이라 霜氣曉侵喬嶽冷이요
鴈行遙帶片雲橫이라 向來丘壑風流事를 回首無言倚驛亭이라 時自京來書가 皆傳說物論하다

冒雨入用安驛하다

山巖情性이 鹿麕同하니 自分年來에 天放翁이라 白髮紅塵은 曾不意요 畏途羸馬는 若爲衷이라 烟波舊伴은 秋
孤釣하고 松竹新居는 望畢功이라 撥雨衝泥泥投野館하니 歸雲落照思無窮하라

初入城에 松岡이 餉松酒하고 侑以一絕일세 次韻謝之하다

鹿走山林歲月深하고 魚鰓不解嘆蹄涔이라 豈知今夜思鄉夢이 驚破晨鍾長樂音고
我匪羸羸索酒郎이 어늘 忽擎松酒滿瓶香이라 歲寒風味요 松岡韻이니 一學何辭累十觴가

寄南時甫하다

一棹湖遊鶴報還한데 清真梅月이 稱盤桓이라 始知魏隱이 非眞隱이어서 賭得幽居帝畫看이로다

洛社獨樂

五畝荒園四海春에 澆花剖竹摠經綸이라 可知此樂이 能兼濟하야 終轉乾坤樂及民이러니라

武庚九曲

憫世難從聖海浮하고 隱屏嘉遜이 且優游라 晨門豈識當時意하랴 只有寒溪萬古流라

孔明草廬

龍德深藏自養珍하야 茅茨不剪僅容身이라 誰知一奮天旋轉하야 噓起炎光四十春고

康節兒車

至人生遇太平天하야 宇宙兒車樂事全이라 莫道無心經一世하랴 清風千古足人傳이라

遊太子山盤石하다

數層瑩淨石成窪하고 寒水粼粼穀漾波라 綠樹兩邊遮白日한데 幽香時度隔溪花라

遊孤山하다

十年重到訪孤山하니 綠水蒼崖照眼寒이라 惆悵主人은 何處去하고 空餘基築白雲間고 李上舍庇遺의 卜居遺址宛然하다

書孤山石壁하다

日洞主人琴氏子를 隔水呼問今在否아 耕夫揮手語不聞하고 悵望雲山獨坐久라 琴聞遠이라

尋에 改卜書堂地하야 得於陶山之南하고 有感而作하니 二首라

風雨溪堂不庇牀일새 卜遷求勝徧林岡하니 那知百歲藏修地가 只在平生採釣傍고 花笑向人하니 情不淺이요 鳥鳴

求友하야 意偏長이로다 誓移三徑來棲息하느니 樂處何人共藝芳고

陶丘南畔에 白雲深하고 一道蒙泉이 出良岑이라 晚日彩禽은 浮水渚하고 春風瑤草는 滿巖林이라 自生感慨幽棲

處요 眞愜盤桓暮境心이라 萬化窮探을 吾豈敢이티오하는 願將編簡誦遺音하느니라

次韻權生好文^하

適客入皆走越如^하 應緣澆薄喪貞餘^하 吾心^하 正似天開鏡^하 古學^하 是同目照^하 詩約淵源^하 寧有雜^하 明
誠宗旨^하 不容疎^하 可憐才力^하 能馳騁^하 只恐當前^하 韻虛^하

答權生應仁^하 二首^하

白首心猶壯^하 靑雲氣始降^하 爲農仍在圃^하 結社改臨江^하 蓬觀^하 謝金樓^하 玉堂^하 虎窟窓^하 何須

高隱事^하 瓊擬鹿^하 鹿^하

汨汨悲流俗^하 滔滔混逝川^하 眼中生險地^하 頭上有高天^하 事忌爭雄長^하 詩難笑過前^하 古來懷全寶^하

不必在誇傳^하 應仁^하 言及僕使嘲弄^하

黃仲學、求題畫十幅^하 丁巳

陋巷簞瓢

陋巷端居獨闔然^하 輝光烈烈照窮天^하 當時不有鑽堅力^하 至教誰明萬世傳^하

舞雩風詠

童冠春游亦偶然^하 何能感聖極稱賢^하 若知箇裏眞消息^하 蓋世功名一點烟^하

桐江垂釣

故人相見動星辰^하 歸釣桐江自在身^하 致世少康^하 渠已辨^하 不須要我試經綸^하

栗里歸耕

卯金竊鼎勢滔天^하 擲菊江城有此賢^하 餓死首陽^하 無乃隘^하 南山佳氣襲超然^하

濂溪愛蓮

牧丹傾世^하 菊鳴賢^하 千載無人解賞蓮^하 感發^하 特深無極老^하 花中君子出天然^하

孤山詠梅

秋澗은 下清泚하고 寒崖는 露稜層이라 猿來窺栗園하고 兒去看魚置이라 萬戶는 人所要로되 一壑는 吾猶能이라
 悽悽抱秋懷하고 懷懷追古警이라 有恨不可窮하고 有嘆亦已永이라 辨惑誠不易니 媚技胡乃猛고 針心無寸鐵하고
 斷籬有極梗이라 晨坐讀宋史호니 當時真不幸이라 已矣可奈何 牀頭書且屏이라
 秋霖이 開久鬱하야 喜見曬晴景터니 忽復雲埋空하야 書室이 黯虛罔이라 悄然無與語하니 心事何多梗고 安得豁
 天宇하야 登高遐眼騁고 溪山에 多勝處하니 意行不待請이라
 山日이 隱雲暮하니 溪邊路稍暗이라 展響은 鳥不驚호도 我無憾이라 環堵誠蕭條하나 且免鬼窺瞰이라
 以士託農圃하니 分甘蠶與淡이라 君子는 貧而樂하고 小人은 窮則濫이라 宮牆을 窺豈勞가 日月이 至未暫이라
 治病艾猶蓄이요 涉世舟初纜이라 蕩蕩已無疑하고 紛紛何足勘가 里社共勞勉하야 新穀이 見盈飢이라
 昔遊蓬萊觀하야 古道追羲、軒이라 圖書萬軸藏하고 日月雙輪奔이라 多病되야 負國恩하니 事業을 安足言가 同游
 衆才彦이 斂衽皆虛前이라 退歸非好事로되 誠恐刺素餐하노다 猶堪夙志諧하야 林下事塵編이라 心悅味芻豢하고
 力愧功百千이라 涼飈撼庭樹하니 肝膽이 自生酸이라 玄晏은 一生痴하고 孝先는 晝日眠이라 但願遂此意하야 泉
 石送餘年하노라
 我硯이 磨不出하야 龍蟠泓海乾이요 我腹엔 詩書空하야 欲呈非琅玕이라 獨來巖下居하야 松桂愛團團호라 天恩
 을 未敢承하야 忱惕久未安호라 伐檀實河干하니 河水清且瀾이라 祗爲食其力이니 誰信甌臾丸고 嶺路阻且長
 해서 躑躅停秋鞍호라
 曉枕에 不成寐하니 空階에 秋雨聲이라 悲蟲이 襍四壁하야 攪耳到天明이라 因時感物變하고 撫事省己誠이라 世
 運迭隆替하고 天道覆虛盈이라 邯鄲엔 故酣夢이요 蠻觸는 幾爭兵고 惟知金石堅이요 不願錦繡榮이라 回車及
 未遠하니 幸矣天所令이라
 美人이 隔天涯하니 宿昔同所好라 相思不能忘하니 爾來胡不早호 我有一畝園하야 松菊幽貞保라 亦有梅與竹이
 並我形壇稿라 悵望無與晤하니 誰設肯此道호

圖名誰肯食吾餘로 乞丐微誠이 竟隨虛라 納祿을 要明臣子義로 爲官하야 寧在野人廬로 深潭物議歸浦慢로 曲
被君恩與釣漁라 古道即今雖未遂라 且欣心事入閒初로

次韻金應根秀才하다

永慨難追古로 久慙未副名이라 君來는 眞自誤로 我勸도 亦徒設이라 百鍊하야 絲能白이요 千磨하야 鏡始明
이리라 老夫도 猶有意하니 年少가 肯虛生가

贈別應根하다

味道龍鍾하니 我可吁하나 君今年少하니 莫功疎하라 來竊象數雖微妙하나 去入宮牆輒落虛로 千聖源流는 闕、格
學이요 六經堵級은 魯、鄒書라 由來此事가 難容躐이니 萬里行從一步初니라

奉酬菊侍甫의 見寄하다

與君不相見하고 時序去堂堂이라 綿延各抱病하고 寂寞兩鬢光이라 所希는 在往躡이요 所服은 付迷方이라 解牛
有餘地하고 掘苗斯自傷이라 相思欲相勵하니 關嶺阻風霜이라 緘辭寄歸鴈하고 帳望西山蒼로

秋懷十一首라 讀王梅溪和韓詩하고 有感하야 仍用其韻하다

吾衰學老圃하야 種瓜瓜薤薤라 瓜成一再摘하니 摘勢殊未已라 秋風이 動園林하니 蟪蛄鳴惻耳라 瓜畦有宿萎하고
瓜蔓無新起라 萬物天壤間에 其變盡相似라 天道는 自有常하나 人情은 已難恃라 感物隱幽衷하고 撫迹追前軌라
浮榮이란 儻來去니 何足爲悲喜로

庭前兩株梅가 秋葉多先悴하나 谷中彼蒼蔚은 亂雜如爭地라 孤標未易保하고 衆植增所恚라 風霜이 一搖落하면
貞脆疑無異하나 芬芳이 自有時니 豈必人知貴로

秋山景色好하야 朝霽雲曼曼이라 身上엔 一布衣요 盤中엔 一簞飯이라 逍遙絕外事하고 俛仰適素願이라 如何故人
書가 使我發浩歎고 是非는 久乃一이요 情僞는 初相萬이라 有技覆國售요 有寶戕身獻이라 人苟味大道이니 天公
을 未可怨이니라

白雲은 不可瞻이요 青雲도 不須凌이라 富貴는 等浮烟하고 名譽는 如飛蠅이라 安能强衰疾하야 終日受嫌憎고

次黃仲舉의 元日韻하다 丙辰

拙朴由來得自天하야 追尋芳躅하얀 每欣然호라 聰明은 此日이 非前日이요 習氣는 今年에도 似去年이라 透得利
關은 聞上蔡하고 驗來學力은 說伊川이로 吾儕憂勉躬行處니 莫向人前枉執鞭하라

與仲舉로 論圖書하니 二首라

京國三年笑絕癡하야 病中辛苦學希夷라 可憐所得이 如窺管하나 林下에도 猶堪樂聖時라

邵傳義易絕人知하야 香瓣雲臺百世師라 可惜梅巖親指授하나 終身不悟啓蒙微하나

寄李而盛하다 之聲이 時以司評으로 棄官來隱于島潭하라

我曾爲吏隱丹丘하세 幾挾飛仙夢裏遊오 聞說島潭에 今有主하니 想應多我舊風流하라

立秋日溪堂에 書事하니 三首라

宿霧初收曉日鮮하니 寒溪幽壑이 共蒼然이라 病中軀體는 纔溫癢하나 窮裏田園은 半廢捐이라 滿壁圖書는 常獨

樂하고 一庭烟草를 爲誰憐고 秋來에 又約同襟子하야 明月清風上釣船하라

霽澤蘇枯綠滿疇하고 石溪清漲碎琳瑯라 火雲赫日이 渾如昨하니 清樹寒蟬이 颯已秋라 種菊盈庭하야 存晚計하고

觀魚在沼하니 得天游하 聖朝微物이 如蟻蝨하니 鵲能深祈協所求하

小屋欲斜風雨餘하나 石牀蒲席이 自清虛하 書生有約來山寺하고 田父無求近野廬하 養疾하세 偶成三徑趣하고 愛

聞하야 井罷一竿漁하 何因得向瑤琴裏하야 聽取希音遠古初오

漚이 近再蒙召命하니 一以僉知요 一以副提하나 因病甚하야 再上辭狀하야 仍乞致仕하니 有旨邊玉堂하고

又有安心在閑之旨은새 不勝感激之至로다 然不許辭樞府하고 不報致仕之請은새 再用前韻하니 三首라

積雨新晴物色鮮하세 清風幽澗政冷然이라 聖公見愛는 宜深責이요 聖主包荒하야 不頓捐이라 天上神仙은 非骨法

이요 眼中丘壑이 自心憐이라 何能身世渾無累하야 萬頃沿洄不繫船고

凡夫는 自合老田疇하 瓦釜는 難堪廁屬穆하라 馬倦欲辭天廐日이요 魚游將轉海波秋하 綸言이 枉作山巖賁하고

樸性이 猶諧水石遊하 感激至恩無以報하야 直將心事古人求하라

勞農 同上이라

山農이 住山城하니 沃土耕非緩이어늘 如何捨此去하야 町疇荆棘滿고 欲反畏里胥고 非關生理短이라

講道

聖賢이 有緒言로대 微妙非玄冥이라 源流有所自하고 毫末有所爭이라 講之欲何爲고 志道求其寧이라

懷人

孤蹤이 在世間하야 常恨少朋遊라 有如鶴鳴陰하야 和者何悠悠고 空山歲暮時에 獨詠無相猶호라

倦遊 松岡이 笠擬我按江原하야 金堤金剛山이어늘 余辭之하다

故人이 欲薦我하야 勸我遊丹丘라 此意固已厚하나 此事寧非愁가 焉有受方面하야 爲謀方外遊린고

修書

我讀啓蒙書하야 一管窺玄關호라 傳疑自備忘이요 不托麻衣姦이라 靜中聊一修하니 得處非世間이라

宴坐

朝市竟何裨하 山林久無厭이라 身羸好燕養하고 質愚須學砭이로 禪窓에 白日靜하니 不用珠數念이라

下山

移棲萬仞崖하니 其下臨無底라 抱病畏處險하야 頗妨寄袈裟라 悠然下山去하니 雲林이 杳幾里호

還家

遊山何所得고 如農自有秋라 歸來舊書室하야 靜對香烟浮라 猶堪作山人하니 幸無塵世憂리라 示諸姪孫

往在乙亥春에 叔父松齋、遊山하야 寓上清涼庵하야 濕이 與諸兄弟侍터니 今來에 不勝感涕하야

하니 二首라

清涼寺裏憶陪遊하니 艸角터니 如今雪滿頭라 鶴背에 幾看陵谷變고 遺詩三復涕橫流라

重尋唯覺我爲人하니 流水桃花幾度春고 汝輩도 他年에 知我感이리니 當時엔 同汝少年身터니라

一葉扁舟로 度碧流하야 來尋叢桂小山幽하니 寺門白日은 臨哀壑하고 臺石蒼松은 戴凜秋라 掃迹免同逋客返하교

傷心無復老仙遊라 箇中趣味無人共하야 清夜寒燈意轉悠라 驛巖이 塵遊此하니라

莫道山林에 我最靈하야 靈源才汨하넌 等昏冥이라 雖當老境兼衰齒하나 只在眞知與力行이라 伯子後時懲獵習하교

文公早歲驗鐘聲이라 君看動靜相循理하야 隨處隨時豈暫停가

十一月에 入清凉山하다

休官處里間하니 養疾頗相梗이라 仙山이 不在遠일새 引脰勞耿耿이라 夜宿孤山庵하고 晨去越二嶺하게 俯看積會

冰하고 仰視攢疊類이라 跨木度奔川하게 凌兢多所警이라 深林太古雪에 白日無纖影이라 側徑은 滑以跣한데 其

下如坑窞이라 行行力已竭하나 上上心愈猛이라 山僧이 笑且勞하야 延我西寮靜이라 安神八九日에 閉戶藏頭顱이라 畏

라 不見滕六怒하니 焉知屏翳逞가 今朝愛日妍하야 策杖巖路永이라 陟彼挿天嶺하야 宇宙雙眼騁이라 衰筋이 畏

峻極하야 此願을 未遽幸이라 躋攀猶少試하야 顧眄雲千頃이라 妙意祇難言하나 佳處每獨領이라 歲律行欲窮하니

不恨身幽屏이라 懷哉平生友가 使我心恹恹이라 珍諾을 未成踐하고 遐蹤이 又難請이라 安得此同來하야 努力造

絕境고

遊山書事하니 十二首라 用雲谷雜錄韻하다

登山

尋幽越澹壑하고 歷險穿重嶺이라 無論足力煩하고 且喜心期永이라 此山이 如高人하야 獨立懷介耿이라

值風

今日大塊噫하야 簸撼百圍木이라 聲雄萬馬驅하고 勢劇九溟覆이라 笑我爲病軀하야 牢關自縮惡이라

翫月

千巖에 雪嵯峨하야 月出愈清肅이라 幽人이 坐不寐한데 寒鏡이 低梵屋이라 夜久香寂寂하니 眞成嬾幽獨이라

謝客 適有此事하다

山人이 亦款人하야 酒食要餉夕이라 我云子休矣어다 後者情難極이라 하엿더니 山人笑而去하니 日墮遠山黑이라

鄒陽이 春猶闕하고 邯鄲에 夢始回라 清吟無盡藏하니 從此百千來리라

知中樞嚴巖李先生挽詞、二首라

逸樂三朝貴요 聰明大憲年이라 都門에 追漢傳하고 香社에 紹唐賢이라 世自多飄覆하니 身誠享具全이라 誰知憂

國淚가 臨化尙漣漣고

寵眷은 三朝厚요 風流는 一代尊이라 浮名는 同草芥하고 勝事는 極林園이라 幾幸虛輿崇리고 俄驚鶴夢驚이라

羊裘無限慟은 不忍過西門이라

答季珍하다

力耕해도 多餘하야 笑農愁하니 榮啓終誇樂有三이라 脚下에 豈應無實地아 人間에 誰定是真男고 秋回澗樹生

涼籟하고 雨過山堂滴翠嵐이라 獨坐吟詩無與聽일새 悠然回首憶終南호라

宋企村純의 俛仰亭、二首라 公이 居在灤陽하고 爲香山타가 將辭歸한제 寄書崇巖하다

七曲高低控二川하고 翠簷無數迴排前이라 紫簷日月은 徘徊過요 匝城瀛、壺는 縹緲連이라 村老夢微虛宿昔이요

使君資築債風烟이라 傍人이 欲識亭中樂일면 光燐應須別有傳이라 夢徵君築은 梓亭之實迹이라

松竹蕭穆出徑幽한데 一亭臨望出千頭라 畫圖隱映川原曠이요 萍齋依倚樹木稠라 夢裏關心選謫日이요 吟邊思樂撫

摩秋라 何時俛仰眞隨意하야 洗卻從來局促愁호

琴聞遠의 東溪惺惺齋、二首라

東溪深關小齋新하니 苔徑柴門迴絕塵이라 爲問主人何事業고 寸膠功力自珍身이라

河南門下謝先生이 百聖心傳一語明이라 妙用深源이 都在熟이니 瑞巖秣稗不須評이라

次韻黃新寧仲舉하다

君詩如共我神謀하니 蕭灑清真儘有由라 嚮道讀書新得契하고 虛心看竹屢經秋라 雲山石室에 須紬既요 世路風波에

莫棹舟하라 老病은 自嗟精力退하니 如君何待隱居求하

十月四日에 遊月瀾庵하니 二首라

我素抱痾長坎坎하고 民今思食政喁喁이라 訂頑은 不奈憐同體요 尊性은 還須警已憚이라

題金季珍의 所藏蔡君敏墨梅하니 二首라

古梅香動玉盈盈할제 隔樹冰輪이 輾上明이라 憂待微雲渾去盡하야 孤山終夜不勝清호라

瓊枝疎瘦요 雪英寒하니 縱被經塵이나 不改顏이리라 可惜詩翁이 眞跌宕하야 枉將調戲比端端이라

東湖에 留別閔景說參議하니 二首라 仲春에 將歸嶺南하다

二月東湖風雪天에 感君追送意拳拳호라 因思丙午湖船別이 倏忽如今已十年이로다

往事는 追思已惘然하니 別詩는 猶記五三篇호라 如今別語尤堪荷니 歸管烟霞五百年하라 景說이 謂：『余此歸에 當與

雙松老仙으로 齊壽라 故云호라

金佐郎顯卿이 自湖堂으로 攜酒來하야 夜話하다

東觀仙遊記昔年호니 一生辛苦坐沈綿이라 東行에 又被詩仙款하야 手校雲編夜不眠호라

舟行할제 示宏姪寓兒하니 三首라

春陰漠漠요 水悠悠할제 去國孤臣一葉舟라 好待晚天晴日景하야 水禽多處玩芳洲호리라

虛與倉江上에서

春水船頭綠潑油할제 晚來食看戲羣鷗호라 不知萬類中何物이 憂有閒情與汝儔요

黃江舟中에 喜晴하다

今日天晴暖始生할제 歸舟搖蕩白鷗輕이라 何須憂待桃花浪하라 綠漲仙源正好行이라

寓龍壽寺러니 龔巖先生이 寄示蟠桃壇唱酬絕句三새 奉和呈上하니 二首라

擬結蟠桃子가 于今第幾年고 花前看一局하니 浮世日過千이라

小臣辭病日이 大老樂閒年이라 未到桃源界하야 塵愁已洗千이라

初歸할제 陪家兄하고 與諸人으로 會清吟石하다

宋台叟가 雪中見訪하다

雪裏來敲羅雀門하다 一尊清座笑相溫하다 耽看王海鱗空勢하제 不覺銀城帶暮痕하다

周同知景海挽詞라

目是東南美所鍾하다 文如山斗氣藏雄하다 早登臺閣名聲藉하다 中興州城頌詠滿하다 三入戎均垂青想하다 一分陝

右動民風하다 銀臺草敎能宣旨하고 玉署陳圖하 最見忠하 關佛封章하 士爭誦하고 尊賢祠宇하 世初崇하 故

言間出如傾漢하고 傑句時傳似搏龍하다 進退誠心하 在君父하고 沈沈身疾하 感蛇弓하 人間斷斷하 唯應我하

地下修文은 定是公이리라 千里哀榮恩與下하고 一生事業汗青中하 竹溪遺書流千載하 誰識先生意不窮하고

送韓士炯하 往天磨山讀書하 兼寄南時甫하 五首라

風烟都掃舊繁華하 尺五天磨하 翠不磨하 滿載道經相逐入하 三冬奚啻得三多하

石劍天紳掛海東하 人言奇勝하 競廬峰하 此身하 尚墮醺雞甕하 何日雄觀一盪胸하고

憂患從來玉汝身하 動心忍性하 境遠新하 不須更向玄玄覓하 精義尋常目入神하 重遭患難하고

後義疾于此山하

扶病來京歲屢除하 此行眞箇愧心初하 細思未必非天幸하 多見平生未見書하

舊聞宗聖戒淵冰하 今悟程門印去矜하 歲暮王城深巷裏하 掩關孤坐若無憑하

台叟來訪하 云：『夢中得句로대 』相思成鬱結하 幽恨寄瑤琴하 一이라 하고 覺而足成四韻하 書以示之하

次韻하다

踏雪來相訪하 題詩笑復吟하 夢中神感激하고 書裏意沈淫하 得失難齊指하 艱虞憂勵心하 何妨無世用하

願作沒絃琴하

得金厚하 寄詩하고 次韻卻寄하 乙卯

東觀雲蹤數幾年하 相思千里每依然하 只今世事勞人甚하 羨子行遲夢覺仙하 厚之恩하 因以爲戲하

病懶하

風雨奄春盡하니 芳菲落後塵이라 靑山은 空入夢하고 白髮은 不饒人이라 罇酒追餘賞이고 烟霞慰淺聾이라 因思

花裏醉하니 惆悵只前句이라

荏苒無留景하고 徘徊尙在塵이라 莫嫌春後境하랴 猶對意中人이라 葉裏陶餘憾이고 罇前卻不聾이라 明春遊此地

하리니 定約幾番句호랴

經濟無籌策하고 謳吟只蠹塵이라 伐檀斯厚祿하고 移谷嘆愚人이라 睨睨은 愁邊囀이고 濃蛾는 夢裏顰이라 鄉程

을 時默數하니 跋涉僅周句이라

達士觀中夏하면 毫端集一塵이라 無拘眞樂事요 有累即凡人이라 衆綠은 迎時吹하고 同雲은 帶晚暈이라 病中存

攝理하니 不必待休句이라

朱紱은 儼來事요 清標는 非世塵이라 與酣柯爛客이고 情屬下簾人이라 攄素那禁寫아 憂饑獨自聾이라 爲公吟偈

側호니 顔色阻盈句이라

盡日憑烏几하니 薰風遠市塵이라 眼中忻節物하고 林下憶高人이라 法豈維摩喜아 慵因襜襜聾이로 取難堪熱濕이니

長夏에 奈纔句고

次韻松岡하다

求田問舍肯嫌遲하랴 質屋聊從棘作籬라 每歎昌黎志能復이고 深懲司馬坐成馳호랴 堆庭赤葉에 仍無事하고 滿眼

黃花도 亦一時라 衰暮未成眞箇業하고 病中排悶强裁詩호랴

寓舍西軒에 早起하야 即事라

夜枕浪浪徹雨聲이니 朝霞明滅弄陰晴이라 無蛭坐上仍無客이고 有犂園中亦有英이라 宿鳥는 自營하야 飛散早하고

家僮은 雖懶하니 掃涓清이라 讀書契意忘安飽하니 相勵何人共日征고

病中에 有客이 談鬪東山水크새 慨然遠想하고 復和前韻하다

質屋深坊遠市聲하랴 端居秋末愛新晴이라 風前엔 挺挺杉翹幹하고 霜下엔 鮮鮮菊秀英이라 散地身閒如不病이고

凶年家室似眞清이라 邇來夢想仙遊地에 何日投簪獨遠征고

詢하든 物外肯訪源花紅가

紅桃花下에 寄金季珍하니 二首라

栽花病客이 十年回하니 樹老迎人盡意開라 我欲開花하니 花不語하니 悲歡萬事付存杯하리
晚雨廉纖鳥韻悲하고 千花無語浪辭枝라 何人一笛吹春怨고 芳草天涯限思로다

答仲舉하니 二首라

昨夜松岡話竹軒하니 朝來書到意欣欣이라 遙憶節迫風雷噫하야 亂眼龍蛇百萬羣이라
騰蹕龍蛇氣勢豪하야 任教蒼翠入雲高라 清貧莫學湖州守하라 千畝曾中似太鑾라

次韻趙松岡의 見寄하니 十二首라

南山終日望하니 詩到想清塵이라 宿昔遊仙洞에 尋常記病人이라 倦閒從髮散이요 愁醉尙眉顰이라 長者無來輒하야
關門動涉句호라

夏木는 風翻幕이요 春華는 雨洗塵이라 公爲城隱客하고 我作旅停人이라 迭唱諧金石하고 傍觀錯笑顰이라 卻憐

沈痼在하야 潭臥每連旬이라

俛仰成今古하고 紛綸遺俗塵이라 那堪爲病客가 未始作陳人이라 賈誼는 明時哭이요 陳搏는 隱處顰이라 靜中看

易理하야 深感贊雖旬이라

清朝容未士하니 泰岳一微塵이라 學劣常慙古하고 交疎不怨人이라 衰成飯山瘦하고 老作醋翁顰이라 又發流年嘆

하니 春歸忽已旬이라

清和好天氣에 庭院屏羃羃이라 草靜看如我하고 山高望似人이라 嗜書酣篆悅이요 當世忍葱顰이라 莫效湘纍賦하야

浮遊造宿旬하라

碌碌成何事요 徒悲鏡蝕塵이라 但令神守宅이요 無俾氣撓人이라 至道寧容攬가 閒愁不上顰이라 何時隱仙嶽하야

環卦鍊循句고

近幽廬아 有人이 借地築亭하니 與聽松隱居로 相近하다

判不爲今重이요 居然與古違라 愛山晨獨往하고 憐月夜忘歸라 天籟는 自宮徵요 野禽은 無是非라 未須徵相法하고

當肉晚烹薇하라

山暝雲容合이요 江空雨腳斜라 晚風은 吹桂楫하고 春水는 沒蘆沙라 西塞에 閒飛鳥요 桃源면 杏花라 瓦甌蓬

底酌하되 隨意不須賒라

坐望遙空外하고 行吟積水傍이라 不辭勞杖屨하니 常恐泥衣裳이라 家釀은 泉槽潔이요 園蔬는 七筋香이라 君看

鷗浩蕩하소 不比燕巢梁이라

我作中年去하야 無端命再霑이라 似雲思返畝하고 如燕望開簾이로 憂彼清詞發하니 從知遠意添이라 只緣謀病逸

이요 非爲嘆郎潛이라

與李而盛、韓士炯으로 同登靈頭하야 因留宿하다

凌晨出郭形神暢하고 向晚登臺天宇明이라 王國地尊山有象이요 海門雲遠水無聲이라 不妨家釀千螺吸이요 暫借官

奴一笛橫하라 鳥沒英雄今古地에 何須扶醉問歸程가

杏花、效王梅溪의 次韓昌黎韻하다

漢陽賃屋園院空하고 年年雜樹開繁紅이라 墻頭小杏高出屋하야 春晚始替辛夷風이라 乃知王城地多寒하야 物候不

與中州同이라 攢枝日萼이 香郁烈하고 一一刻剪含元功이라 我病三春不出門하니 杖履時及閒園中이라 老眼에도 猶

知惜芳華하니 樂事는 難憑年少叢이라 韓前莫厭寂寥詠하라 猶勝楚客悲吟楓이라 明朝已約數同袍더니 風雨飄令

四美鑾이라 世間萬事苦難諧하고 西飛白日요 江流東이라 對花一笑花有語하대 嗟爾合作耕田翁이라 하노라

遇宋台叟於途하야 期夕回見過리니 既至에 小酌花下하다 用東坡의 月下飲杏花下韻하다

偶然期賞芳園春더니 市橋南頭逢玉人호라 歸來最憶雙巖仙이 花月清宵詠採蘋이라 如今憂覺清興發하니 桃花初動

코 杏穠雪이라 一尊迎臺地勢高하야 霞色纔沈薄繭月이라 人間萬事酒杯中에 得喪毀譽俱成空이라 他年嶺海儼咨

誰能自衛하야 躬道向經書로

嘆息花潭老가 于今永我疎라 抗身依聖哲하고 觀物樂鳶魚라 不藉彈冠手하니 寧拙雪月鈎하 當年如得見하면 勝讀

十年書리라

獨厲瀾波泳聖涯하야 林居如得이면 鬼誰何로 敗竊億世猶看掌이요 學泝千年欲擅家라 似蘆潛猶下帷讀이요 如曾

狂不倚門歌라 吾生이 又未斯人見하니 自恐平生을 虛擲過로다

三月三日에 與李大用上舍로 同登寓舍後岡하다 李新自鄉來하다

雲物淒迷로 日隱空할제 客愁無處展忡忡이라 何辭五五三三去아 只恐紛紛擾擾同이라 屋後平岡은 臨萬瓦하고 園

中細草에 散孤筇이라 數杯輕碧으로 逢君醉하니 歸意渾忘苦向東이라

石江十詠을 爲曹上舍雲伯駿 駿聞하다

自讀石江詠으로 憐君同我情이라 園從塵外卜이요 家向水邊成이라 有趣孤棲樂이요 無求萬事輕이라 五侯池館勝하

나 爭比此間清가

爽地는 山光裏요 虛亭은 水色中이라 拓窓分竹日하고 垂箔護蘋風이라 漁事는 鄰家共이요 農談은 野老同이라

人閒豈無樂이리오마는 此樂이 獨無終이라

絕壁千年地에 清江萬古流라 留連無故迹하고 寂寞有閒洲라 隱士는 宜馴鶴이요 漁翁은 自伴鷗라 從君吾欲老하리

니 肯惜一磯頭아 麗王의 游幸處라

富貴渾酣夢이요 桑榆或買園이라 歡華는 舟夜失이요 悲恨은 草春繁이라 絕境에 無塵澆하고 畸人은 斷俗喧이라

任他分得喪하고 高臥且加餐하련다

家僮은 携杖慣하고 春服은 試身輕이라 暖樹에 花爭發이요 晴洲에 草滿生이라 龍陽은 誇種橘하고 甫里로 訖

蘆橙이라 未識風雪樂하니 眞成浪得名이라

借地眞高義라 臨江見野居하라 有時乘釣艇하고 無課農書라 渚下蓬萊鳥하고 潮通渤海魚라 茅山肥遯客이 況復

逝水青年空恨作하고 高山前烈尙懸哉라 好風深院無餘事하니 誰信遺經餉我多오
心欣吉善如蘭馥하고 氣湧崑崙似泰嶽라 莫把衰齡看古史하라 衰齡看史轉傷多라

題周景舒의

送青凉山錄後하다

半世心腸이 未鐵剛하고 仙山宿債도 久難償이라 夢魂時復凌清峭하고 形役今猶墮軟香이라 白入玉廬吟日照하고 韓登華岳撼天光이라 巨編을 何幸投來看가 千仞還疑共振裳이라

次韻黃仲舉하다 并序

仲舉가 曾求拙跡僕書한 海庵의 廬山諸詩를 새 寄去하니 仲舉가 時得公山仙舟巖瀑布하고 滴得廬山詩帖하고 以爲喜幸하야 二絕見寄를 새 次韻奉答하다

新晴雲泉勝하니 千尋想怒雷하라 遊牀來玩處에 嵐翠幾重堆오
夢想廬山河落水하고 風塵三復紫雲詞하니 聞君訪得仙巖瀑布하니 相逐何時擲絕奇오

題廬山子의 墨竹하다

舊竹嘯蕭코 新竹長하고 林間奇石이 狀奇章이라 不知妙墨이 傳湘韻하고 唯覺風霜滿一堂호라

贈韓上舍士炯하다 甲寅

常愧吾行이 未透關하니 指南欣得子相扳호다 望中巖險은 聊宜戒오 俗裏韜藏이 詎是屏가 功到及泉에 無棄井하고
事同攻玉하야 藉他山이라 會須默契環中意하야 長占人間分外閑하라

贈金生伯默하다

紛紛餘事豈相關가 往軌知君力欲扳이라 得謗엔 更須修六蔽오 將身엔 何忍作三駢하 畏途莫涉千層浪하라 平地終成九似山이라 好去雲林究父象하니 定應深契在幽閑이라 時에 二君이 將入山하야 讀改環하다

書徐處士의 花潭集後하니 三首라

末世에도 天無改하고 吾東에 聖欲居라 魯風은 猶可變이나 箕訓이 詎終虛하 前輩文華勝이오 今人術業疎라 有

溪堂前万塘에 微雨後作하다

小塘에 雨絲絲亂계 清晨獨來憑다 窓虛可坐臨이요 地淨無塵猶다 霜滿平氣垂다 微微波紋細다 蒼苔는 晶滿嵌하고 碧草는 霜萎砌다 餘郭는 洗水面하고 一鑑이 寒潑潑다 瘦鳥는 忽驚影하고 游魚는 新得計다 風昔抱中素하야 生平不押世라 蒙泉이 有活源하니 果育希晚歲하 題詩豈夢古다 觀古憶天吳다 何虎後夜來하 風月이 憂光霽리라

四月八日에 感事하다 國俗이 以是日釋迦生이라 하야 稱爲節日하다

生賢生聖老天心이 本爲斯人하야 濟陸沈이라 待得半千猶苦窄이요 自從中古憂難詰다 么胡始降偏方蠻이요 異教終離萬國淫이라 最是無稽基福日이 誇傳作節到如今이라 福은 本作福라

次韻하야 寄題黃仲舉의 新構竹閣하다 夏楚都後라

肉食하나 終難近臭銅하야 此君唯足友軒中이라 竿竿玉立은 非爭列이요 擗擗龍騰하야 欲上空이라 瘦石寒溪團翠色이요 疎櫺虛檻灑清風이라 可憐人境이 俱新處에 續舊題詩하다 愧未工하노라

八月十五夜、西軒에 對月하니 二首라

遙夜夢家山하고 起看梁上月라니 憂愛西軒中에 清光이 滿疎櫺이라

明月은 在天上하고 幽人은 在窓下라 金波가 湛玉淵하니 本來非二者라

次韻友人하니 二首라

斑馬는 聯韃禁하고 葵龍이 集鳳也라 菲才忝魯泮하니 式穀愧周詩라

童頭는 退之嘆이요 便腹은 孝先眠이라 任逐桑榆暖하니 何時此計圓고

次韻答하야 答林大對하니 四首라 癸丑

閒思雀網門前設하고 病畏儒冠座上褻라 斂衽歸來秋又晚하야 菊花霜露一園多라

門庭을 不掃하야 蓬蒿沒하고 几閣에 無塵하니 書籍裁라 獨坐深思今古事하니 異同今古本無多라

滉이 將拜 龔巖於 臨江寺더니 其夜有雪이라 先生이 朝에 遭僧하야 以一絕送之_은세 謹奉和하야 先以呈上하다

暮歸할제 馬上에서

春風吹水雪初晴한디 候謁仙公野寺清이라 去自欣然코 來自得하니 夕陽斜路에 馬蹄輕이라

李大茂이 來訪溪堂하다

山花未發春強半하고 溪鳥閒飛客又來라 淺酌高談으로 忘我病하고 竊居苦節은 勉君才하노라

清吟石

亂披紅麝裏하야 閒擔綠波回라 晚與溪童約호대 盤擎活玉來호라 絲波는 酒名이라

答友人하다 丁季晦가 時謫巨濟하다

死者長辭코 生亦分하니 龜山藜藿이요 瘴鄉雲이라 百年契分은 明霜義코 千里心懷는 爛貝文이라 坐對鹿眠하얀

常戀友하고 臥看鸛跼할제 尙思君호라 從來佩服이 皆蘭臭니 莫爲摧傷少替芬하라

四月初一日、溪上에 作하다

澡神古書在하고 濯花清泉賴라 林居識鳥樂이요 地坐看蟻大라 夏初엔 品物流하고 春後에 餘芳馥하 雲生沈寥間하고 日墮蒼茫外라 休休已無恨하고 落落空多嘔로 唯有千載人이 襟期與我會하라

答黃仲舉하다

愚者常爲智所籠하야 非非是是巧相蒙이라 未知何事爲長策이요 唯覺隨人最下風이라 萬紫千紅은 微雨後요 白雲青鶴은 故山中이라 明時會見憐衰疾이니 此樂何憂未占終가 仲舉詩에 『但恐鸛書驚鶴夢하면 心親魚鳥愛難終』이라

幽居로 示李仁仲、金眞仲하다

幽居一味閒無事하니 人厭閒居하나 我獨憐이라 置酒東軒엔 如對聖하고 得梅南國하얀 似逢仙이라 巖泉이 滴硯하니 雲生筆이요 山月이 侵牀하니 露灑編이라 病裏不妨時懶讀이니 任從君笑腹便便호리라

紅塵不回首라 赤壁에 見翅如車輪하고 武侯에 臥聽金雞晨啼 下笑猖狂李謫仙 區區萬影成三人 하리라

次金享叙의 讀書有感韻하다

魯鈍無能하야 只信書타가 中間輕試利名述리니 幾年에 始欲退前軌하타 末路에 依然作舊苔라 汲汲反躬엔 須益友고 滔滔立腳이 是眞夫리라 寸膠로 可救黃流濁하 參向尋常在座隅하

次韻하야 答新寧宰黃仲淵하타

夜枕強懷不滿張하니 其如一念費稱量고 沂公도 尙戒愚難免이요 邵子도 猶思智善藏이리니라 涉歷이라야 始知新得趣하고 歸來하야 眞覺舊迷方호라 誰言簡策이 爲糟粕고 此事應須問紫陽하타

千林浩渺樹槎牙하네 萬里同雲暮日車라 亂片非時驚柳絮하고 暗香無處覓梅花라 何知皁點朝回袖하타 只恐平封陳臥家라 坐想琴軒增絕致하야 萬竿堆壓玉相叉리라

正月二日에 立春이라 壬子

窓外東風은 料峭寒하고 窓前流水는 碧潏潏이라 但知至樂이 存書室이니 不用高門送菜盤호라 黃卷中間對聖賢하야 虛明一室坐超然하네 梅窓에 又見春消息하니 莫向瑤琴하야 嘆絕絃하타

上元日에 遇李比遠於溪路하야 同行하네 即事라 春冰破玉하야 水漫溪하고 春日初暄하니 野鳥啼라 馬上相逢하야 聯轡去하네 晚風無數草生溪라

上元夜溪堂에 對月하타

溪翁이 獨向溪堂宿하네 半夜開窓看月色하니 金波漱漱綠烟減하고 萬竅無風一室寂이라 賞燈兒戲는 非吾俗이요 占歲悵情은 乃眞惑이라 何如閱盡華山圖하야 靜鑑惺惺讀周易고

次韻하야 答李青松公幹하니 二首라

壽樂園亭이 傍渚磯하네 銅章時到弄斑衣라 我今獨抱無涯恨은 寸草三春失報暉라 人曰山中不可居호대 甌生塵土호 釜生魚라 起來謝客無言說하고 但覺窮愁昔已除하

爛熳堆紅紫하고 清新遶綠靑이라 三杯偶獨酌하니 萬事本無營이라

因病投閒客하고 緣深絕俗居라 欲知眞樂處니 白首抱經書라

掬泉注硯池하고 閒坐寫新詩라 自適幽居趣라니 何論知不知아

次趙監司季任의 上龔巖先生韻하다 席上에서

別後唯憑雙鯉魚더니 而今重拜地仙居호라 崎嶇開處에 花相似하고 瓊句留時에 錦不如라 三達久爲人所仰이요 一

清何止史堪書아 卻慙下客이 疎慵甚하니 病覺腰圍日減初호라

次季任의 密陽嶺南樓에 和朴昌世詩하니 二十二韻이라

乙未南遊嶺南秋할 제 曾攀危檻眺雄州더니 紛綸世事는 千回轉이요 合沓天星은 兩匝周호니 夢化하야 浪尋三島

月하고 詩驅인 空憶萬家侯라 病纏潭水가 寧天意아 詞實勝主은 定鬼謀라 舊說一琴이 隨雙鶴더니 今聞長笛으로

倚高樓라 風雲入筆하야 驅神變하고 海岳披睥하니 豁遠幽라 鄂渚烟光은 荆樹外요 長沙秋色은 楚江頭라 霞觴이

艷海하니 羞麟鳳이요 仙樂이 轟天하니 詠瑟寥라 吊古自成歌激烈하고 傷今尤覺語悲遄라 風斤妙質은 逢宜少요

白雪希音을 和豈稠아 山澤臞形이 眞自笑요 皇華佳什은 謬當酬라 携來夜屋虹光貫하고 讀罷晨窓瑞色浮라 熟

路四方에 馳駿駕하고 洪流千里에 送飄舟라 烟花滿目啼黃鳥하고 雲雨垂空舞翠虬라 達士離塵清似蛻요 凡夫徇俗

窘如囚라 觀風有愛留棠茷이요 食力何尤付橘洲아 至教는 幾人承化雨요 浮名은 唯我去懸疣라 涼涼獨見交如漆하

고 落落休論得若丘라 荏冉光陰은 嗟易失이요 回環倚伏은 莽難求라 悲傷觸事嬰深抱하고 感慨因公記壯遊라

安得棲居同吐納고 仍看羽化脫喧啾라 浮游汗漫出六合하야 臥閱蓬萊清淺流하련다

七月十三夜에 月하다

初秋夕霽天無雲하고 月色萬里纖毫分이라 天風湛湛吹玉波하고 銀河掩影星韜文이라 眼中忽失世湫隘하고 坐我瑤

臺與瓊閣이라 海山仙人을 如可招하고 月裏姮娥도 相唯諾이라 彼美桂樹生蟾宮하니 宜與天地無終窮하리라 婆

娑本不礙月明이어늘 吳質이 妄欲鑿天功이라 我勸姮娥一杯酒하고 願乞玄霜玉杵臼하야 凌風倏忽游八表하야 萬丈

春日閒居하면서 次老杜하니 六絶句라

昨日雲垂地더니 今朝雨退泥라 開林行野麋하고 編柳邵蘭墟라

不禁山花亂하고 還憐徑草多라 可人期不至하니 奈此綠尊何호

水聲含洞口하고 雲氣帶山腰라 睡鶴沙中立호 鷺鷥苔上跳

山田宜粟粟하고 菜圃宜苗根호 北約通南約하고 新村接舊村호

樵人閒出谷하고 乳雀繞樓簷호 小閣同何亂하고 高臺異宋徽호

綠染千條柳하고 紅燃萬朶花라 雄豪山雉性호 奢麗野人家라

雙巖先生이 來臨溪堂하다

溪西茅屋憶前年하고 溪北今年又卜遷호 第一光華老仙伯이 年年臨到萬花邊이라

十一夜에 陪雙巖先生하야 月下에 飲酒杏花下하제 用東坡韻하다

暮春欲暮前年春엔 花開月缺愁殺人더니 暮春未半今年春엔 月滿花樹風生頻이라 臨流對酒高興發하야 萬斛閒愁如

沃雪이라 蘇仙一去幾今古호 依舊杯中一片月이라 唱徹瓊詞幔亭中하니 仙風浩氣如憑空이라 醉宿江樓香滿懷하니

夢魂不到東華紅이라

溪堂偶興하니 十絶이라

四麓에 唯紅錦호 雙林은 是碧蘿라 豈知淳朴處에 還被化工誇호

約跨溪聲度하고 堂依壑勢開라 從他笑深僻하니 素履足徘徊라

開鏡爲蓮沼하고 披雲作石門호 和風은 吹澹蕩하고 時雨는 發細縕이라

石竇에 疏泉遠호 山根에 卜宅幽라 客來愁絶險하야 還往儘悠悠라

盡日雲含雨하고 移時鳥喚春호 山村頗狎虎하고 溪路少逢人이라

已著游仙枕하고 還開讀易窓호 千鍾非手搏호 六友是心降이라 松竹梅菊還호 爲友하라

布穀은 催田務하고 提壺는 勸客愁라 憂憐雲外鶴이 無語立松頭하노라

文公平昔警門墻하야

主敬研幾進室堂이라

若事眞經與程註하든

指南應不嘆凶羊이라

西山心經을

對纂附註하야

備述

文公의

尊德性爲本兼修造問學之意하고

且自序之호대

曰：『可謂指南之事』云云하대

寂寞研窮向碧蘿하야

吾東文獻費吟哦하니

圃翁著述晦漫滅하고

牧老文章幻說多라

圃隱集一卷은

其所著述이

惜無從而得見之호

牧隱이

每自謂：『不學佛』이나

然其稱述釋教가

不啻多且詳이라

而於吾學에

殊孟浪氣의 確說到處라

陽村圖說盡爲奇하야

狀到天人合一時라

祗恐猶多强牽綴하니

恨無眞眼訂吾詩라

入學圖說이

說道理儘細密이로대

但以

心字로

狀天人合一之理는

巧則巧矣나

恐未免杜撰牽合之病이호

其書對自外始도

亦不可曉로대

佔畢師門百世名은

沿文沂道得鴻生이라

成功未半嗟蒙難하야

喚起羣昏尙未醒이라

佔畢이

主於詩文하야

而典雅近道하고

其門人이

沿流邇源處하야

如聚宜諸公이

大有奮志하나

大業未究에

而淫囂已及하야

爲斯文之厄하야

武陵眞愛竹溪名하야

作屋渠渠訓後生이라

道統推尊은

雖已過하나

人心昏寐豈無醒가

周景遊肇創書院하니

但其意直推文成公爲眞接道統之傳하니

是大不可하

豈置無令傳衆手하라

人人未必便心降이라

甚盛舉로대

幽懷多少을

寄吟窓하나

畢竟空言이

不入腔이라

鬱置無令傳衆手하라

人人未必便心降이라

有嘆하대

有嘆하대

今世何人第一流로

脊梁硬鐵擔千秋호

須知少味還多味호

若道無愁轉有愁라

謝透利關緣事洛하고

胡明物漬爲從涪

自憐半百無歸仰하야

依舊人間寂寂儔호라

若道無愁轉有愁라

謝透利關緣事洛하고

胡明物漬爲從涪

清明溪上書堂二首라

徹聖妻하야

移樽小堂於溪北하고

次老社韻하대

清溪環繞幾重烟호

結屋溪邊僅若船이라

造次規模從容笑하고

幽偏形勢得吾緣이라

輕紅欲發花迎喜하고

嫩碧初生

草帶憐이라

酒入口中繞齒若이호

詩從筆下已超然이라

儒林道故難諳俗이호

男子身多不直錢이라

恨未一生逢有道

하야

此心無路訂千年이라

志異何殊聽借鸛가

利欲只今河決海호

功名從古鳥過空이라

年年民俗困無告하고

心通一語道猶東이호

有恨風光催嶺日이호

無言春色滿溪楓이라

病來稍減書癡絕하고

愁處難禁酒聖中이라

補過希前垂至戒

하니

令人長憶紫陽翁하대

利欲只今河決海호

功名從古鳥過空이라

年年民俗困無告하고

補過希前垂至戒

有恨風光催嶺日이호

無言春色滿溪楓이라

病來稍減書癡絕하고

愁處難禁酒聖中이라

補過希前垂至戒

令人長憶紫陽翁하대

利欲只今河決海호

功名從古鳥過空이라

年年民俗困無告하고

補過希前垂至戒

有恨風光催嶺日이호

無言春色滿溪楓이라

病來稍減書癡絕하고

愁處難禁酒聖中이라

補過希前垂至戒

令人長憶紫陽翁하대

利欲只今河決海호

功名從古鳥過空이라

年年民俗困無告하고

補過希前垂至戒

日用多蠹賊이라 清明僅一瞬이라 已破黃流泊이라 卓識古聖賢이라 其言曠如日이라 不知者老已矣이라 知之胡不屈고
傷永牛山章을 病中恒三復하노라

二十日에 又雨하고 夜에 大風하랴

陰晴이 苦不常하랴 天怒하랴 人其安하랴 昨隣今復雨하랴 終日昏林檎하랴 冥冥夜風起하랴 月星迷關이라 宵音
虛聞中에 風作忽無端이라 中宵忽起軸하랴 厥勢如崩瀉하랴 叱吸戶謂鳴하랴 掀動裝衣匣하랴 黃鶴遺物意하랴 最
屬誰收干고 猛虎는 蹙不嘯하랴 巢鶴은 去無還이라 唯有宋窓雞하랴 膠膠不疑官하랴 寤寐不能寐하랴 擁膝土床
寒이라 誰哉力回天하랴 六合分晏燭고

閒居雜記 次趙士敬、金景瑞、金舜賢、崔景受諸人の 唱酬韻하니 十四首라

難隨時世學粧妍하랴 應物如方壺納悶이라 往事已知成大錯하랴 來緣何必問高天가

墳塋工夫好耐辛하고 據城血戰豈關人가 若教不用如山徑하면 野火春風草又新하리라

聖代崇儒正道開하랴 如何此事反驚猜고 若令曲學圖阿世하면 男子衣冠에 婦頰頤리라

少年前去路方長하랴 發憤功深未遽涼이라 十九人前何畏笑고 愧君先自剝剛腸이라

瀟伊羣哲이 皆龍逝하고 湖、建諸賢도 亦鳳飛라 莫嘆流傳資口耳하랴 後來作者偉同歸라 朱門末學이 流爲口耳之弊고

새 草廬諸公이 多以爲憂나 然歷攷宋末元明之際에 以朱學傳相授受하랴 卓然有得者多하나 不可以流弊로 爲本實病也로다

元礪中州涵幾春하나 斯文猶得一番新이라 可憐穢德能如許하나 不廢山林講道人이라 三代以下에 國家待七之道가 莫善

於宋이나 然小人得志者가 力戰天下之公議하랴 指君子爲奸僞하랴 斥逐排擠하랴 使之不容於世어늘 唯元朝로 無此事하랴 使士不諱道

學하나 差可倚耳로다

陸禪朱辯障橫流하나 天下幾成盡爲劉라 末學口中에 騰性理하나 草廬當日暗生愁라니라 見史하랴

後生으로 必欲令趨徑하나 何異縫裳誤女攢가 不信朱門還待陸은 沛然時雨望添雲이라 雪은 小雨也라 ○草廬忠口耳之

失하야 而欲反之는 甚善이로대 但朱先生此意不啻鑿鑿이라 從朱則 則本末兼舉而無偏이요 從陸하면 則欲徑而歸於異學하나니 陸

草廬之見이 不能無病이라 故如此云이라

退溪先生文集卷之二

詩

十六日 雨하다 辛亥正月

憶昨大雪當嚴冬하야 北風怒號寒威兇하야 鳥雀凍死코 熊羆蟄하고 冷室破絮愁病翁이니 今朝엔 雨聲滿園林하니
枕上已作悲春心이랴다 年光如馳人事改하야 世故莽莽頭雪侵이라 東屯西嶠屢遷居하니 小草遠志終何如오 起來大
呌索酒后하야 看雲搔首仍躊躇하라

和老杜幽人하다

幽人在何許나 舉世誰同歸오 中林遠垢氛일새 獨立靜其儀라 荳蘭以爲佩하고 松桂以爲期라 苦心領道要하야 超然
形迹遺라 應龍은 神變化하고 貞玉이 絕瑕疵라 有時騎白鸞하고 游天略瑤池라 濯髮消盤水하고 觀日扶桑枝하고
歸來寂無營하야 霞殫薛荔衣라 我欲扣雲關하야 問道探玄微라 願無斬石髓하리 精虔茹玉芝하년 千年有餘樂이니
一介寧戀悲하야

十六日夜에 大風寒하다

元夕初昏月上天이니 俄頃黑雲迷天邊이라 三覆霰雪人不知하고 曉來忽作雨聲懸이라 蒼茫烟霧滿溪壑할새 閉門愁
臥增寥廓이라 后土泥融水活活하니 蟄蟲欲動句萌作이라 如何陰陽復抗爭하야 大塊噫氣何匍匐하고 山林波濤聲
號하야 前逐千車後萬兵이라 我構溪堂頗苦辛이어늘 直恐吹倒荒溪濱이라 溪堂雖倒나 我無恨이니 哀哉凍死溝中
人이로다

十八日朝晴일새 感興하다

幽人이 枕書臥하니 燈影이 翳半壁이라 不知厲風濟하고 夢中餘怵惕이라 荒雞號霜月하고 海色騰巖谷이라 沈寥
萬境靜하고 昭朗一室白이라 興言整冠襟하고 撫事增感激이라 蒼蒼太虛內에 湛然本無物이라 或搏而雪下하고 或
怒而風作하고 或蒸雨繩懸하고 或閉寒膠折이라 其間好光景은 十日難一得이라 治亂互推遷하고 善惡多反覆이라
奈何治日少하고 奈何善人乏고 在天斯有時하고 在人斯有責이라 人能盡其責하면 天時庶調變이라 矧人秉帝衷하나

退溪先生文集

懸吐・符號／2

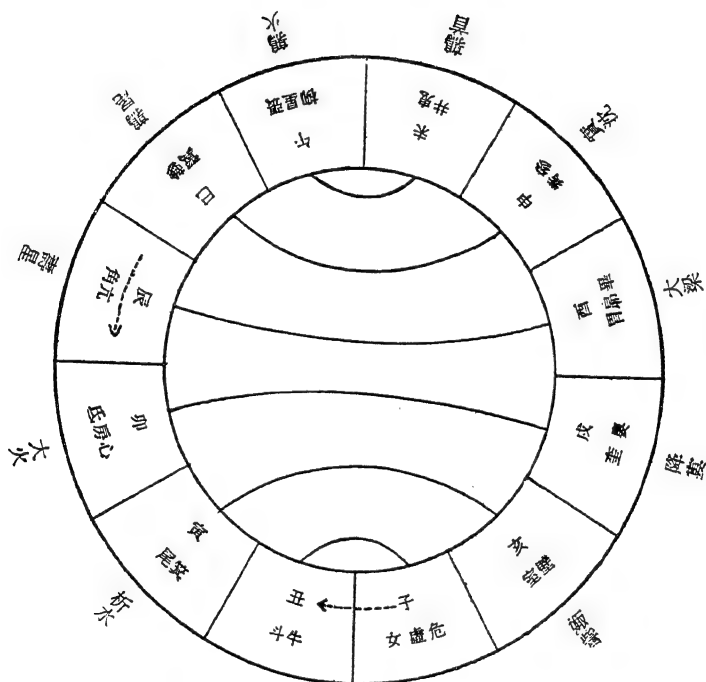
李

家

源

十二月合宮圖

餘儀此

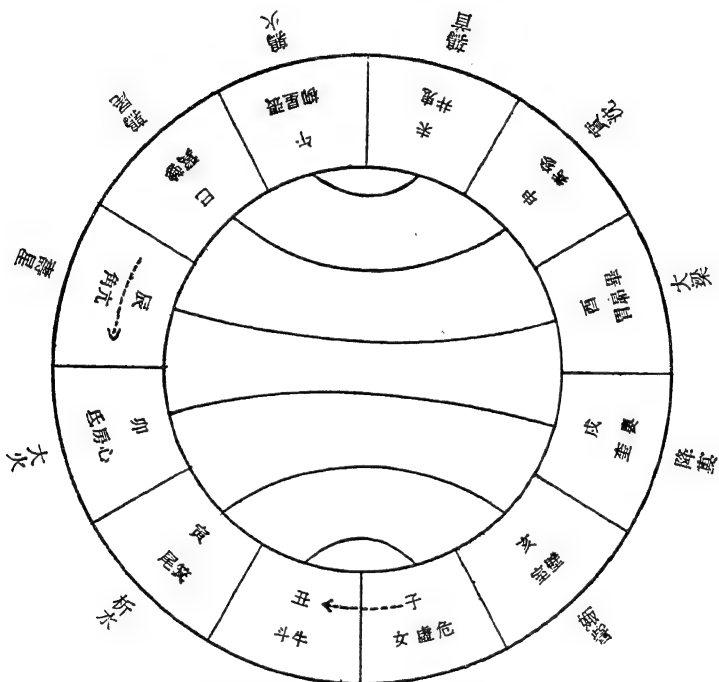
月建在丑
合朔在子月建在子
合朔在丑

星紀
斗柄所指之建在丑
左旋於地

女娣
日月所會之辰在子
右轉於天

十二月合宮圖

餘做此

月建在子
合朔在子月建在子
合朔在丑

星紀
斗柄所指之建在丑
太極於地之建在丑

女楊
日月所會之辰在子
右轉於天

다 음 날의 四百九十九分을 말함이다. 또 이 餘分을 日行 九百四十分으로 除하면 一百二十四分·七釐五毫가 되나니, 이 得數는 日行 太半日인 四百九十九의 四分之一에 該當하는 것이다. 이를 月行 二十九日以外의 太半이라 한다. 이 算法은 日行數로 除하면 月分을 얻게 되고, 月行數로 除하면 日分을 얻게 된다.

日月行度의 一日中分 相乘數인 二十二萬九百九十分에서 위의 餘分인 十一萬七千二百六十五分을 減하면 十萬三千六百三十五分이 남게 되나니, 이를 少半數라 하고, 餘分 十一萬七千二百六十五分을 太半數라 한다.

▲月宮十二支의 方位分定은 寅卯辰이 東方에 屬하고, 巳午未가 南方에, 申酉戌은 西方에, 亥子丑은 北方에 各各所 屬되어 있는데, 二十八宿인 經星은 한 方位에 各七星씩 分配되어, 角·亢·氐·房·心·尾·箕는 東方에, 斗·牛·女·虛·危·室·壁은 北方에, 奎·婁·胃·昂·畢·觜·參은 西方에, 井·鬼·柳·星·張·翼·轸은 南方에 定座하고 있다.

이 東方에 있는 星群을 靑龍七星·北方에 있는 것을 玄武七星·西方에 있는 것을 白虎七星·南方에 있는 것을 朱雀七星이라 呼稱하며, 또, 東方의 房星과 北方의 虛星과 西方의 昂星과 南方의 星星을 星期의 位라 하여, 現中國에서

는 이 星期를 日曜日의 代名으로 쓰기도 한다.

二十八宿中에서 이 房·虛·昂·畢의 四星은 子·午·卯·酉의 正位에 있고 또 同一한 支位에 二宿가 并座한 그 中央에 있는 것이 特徵이다.

그런데 合宮과 月建은 東西兩方을 相對로 하여, 子位에서 合朔이 된 때에는 丑位에 月建이 있게 되고, 亥位에서 合朔이 되면 寅位에 月建이 있고, 戌位에서 合朔이 되면 卯位에 月建이 있게 된다.

이와 相反하여 丑位에서 合朔이 되면 子位에 月建이 있고, 寅位에서 合朔이 되면 亥位에 月建이 있게 된다.

合朔이란 陰曆 每月初一日에 月이 日과 相會하는 現象을 말함이고, 月建이란 斗建이란 뜻이니, 二十八宿의 經星이 각기 때를 따라 合朔되는 方向으로 그 斗柄(斗자루)의 星(星)은 돌리고 있는 現象을 말하는 것이다.

「支合者。星建于此則月會于彼。如斗柄建子則月會于丑。

斗柄建丑則月會于子。斗柄建寅則日月會于亥類是也(啓蒙復經支合論)」

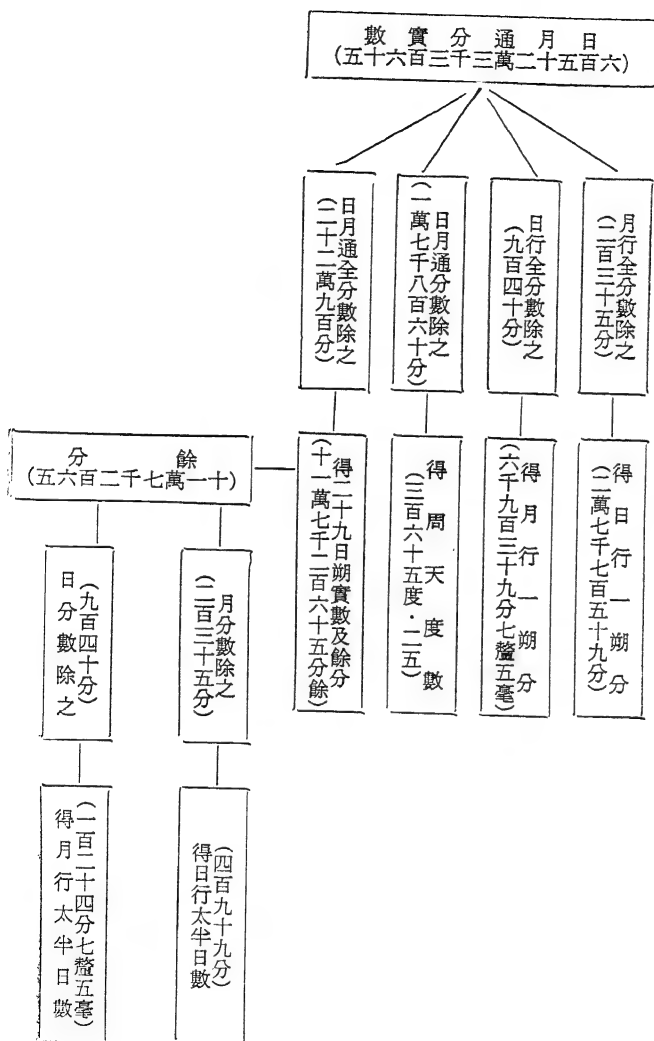
라 한 것은 月會·星建의 뜻을 밝힌 것이다. 그러므로 十二支와 二十八宿를 日月이 相會하는 辰宮이라 하고 子와 丑·寅과 亥·卯와 戌·辰과 酉·巳와 申·午와 未를 地支六合의 合宮이라 이른다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

百六十五分이 된다.

이 餘分을 月行數인 二百三十五分으로 除하면 四百九十
九를 얻게 되나니, 이 四百九十九란 日行 二十九日以外의

太半日에 該當하는 것이다.

換言하면 日이 月과 相會하는 것은 二十九日・九百四十
分日의 四百九十九가 된다는 뜻이니, 즉 太半日은 二十九



十位에, 五를 單位에 놓고, 二四는 八로 單位에 놓으면 前數와 합쳐서 上位로 올라가고 五만 남게 되며, 二九는 十八로 一은 百位에, 八은 十位에 놓으면 前四와 합쳐서 上百位로 올라가고 三만 남게 되나니, 이 算計는 二百三十五分이 된다. 이를 圖示하면 다음과 같다.

▲二五는 度下에서 商數로 얻어지는 零分을 말함이니, 零點二五란 뜻이다. 이를 分數로 通算하면 四分의 一이 되는데, 二五로 日法 九百四十分을 乘하면 二百三十五分이 된다.

이 二百三十五分도 九百四十分의 四分之一에 該當하므로 三百六十五度・二五란 즉 三百六十五度・二百三十五分이 되는 것이니, 이것을 周天度數라 이른다.

商				三百	六十	五度	二五
六百	五十	二萬	三千	三百	六十	五度	五分
五	三	五	八				
一		七	一	六			
		八	九	三			
			三	五	七	二	
				八	九	三	

三 上 四 二 五

上	四	二	三	上	五
三	三	三	上		
一		上	上		
		三	三		
			三	上	二
			三	三	三

	三	二
一	三	三
〇	〇	三
二	三	三

그러므로 日行一月數와 月行一日數를 相乘하여 얻은 日月通分の 實數인 六百五十二萬三千三百六十五分을 日法數와 月一度數를 相乘한 一萬七千八百六十으로 除하면 三百六十五度・二五를 얻게 되는 것이다.

이 周天度란 月行이 一朔만에 天體의 周圈을 一周하고 太陽과 相會하는 度數를 말함이다.

또한 日行一日全分인 九百四十分과 月行一日全分인 二百三十五를 相乘하면 二十二萬九百分이 되나니, 이를 法數(除數)로 삼고 六百五十二萬三千三百六十五分인 實數에서 除하면 二十九日의 朔實數를 얻고, 그 餘分이 十一萬七千二

百	十	單
	四 五九四十五 四於十位	二 四五二 於單位
一 二九十八 一於百位	八 八於 十位	五 五於 單位
〇	〇	八 二四八 於單位
二百	三十	五分

산하면 二백 三十五분이 된다. (二만 七천 二백 六十분으로 二백 三十五를 곱하면 六백 四十만 六천 一백 분이 되) 이를 합하면 六백 五十二만 三천 三백 六十五분이 된다. 고 四백 九十九로 二백 三十五를 곱하면 十一만 七천 二백 六十五분이 된다. (이를 합하면 六백

달이 다니는 것) (二만 九천 九백 九십 분인 다니는 것은 三백 五十八로 十三분이니, 이를 통산하면 六천 八백 十五분이 되고, (을 태양이 하루 동안

안의 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 곱한다. 고, 一백 二十四분 七리 五호가 된다. (을 태양이 하루 동안 다니는 것) 이를 합하면 六백 五十二만 三천 三백 六十五분이 된다. 고, 一백 二十四분 七리 五호와 九백 四十를 곱한 것은 十一만 七천 二백 六十五

태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十과 달이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五를 서로 곱하면

二十二만 九백 분이 되는데, 그 가운데에서 태반(太半)이 十一만 七천 二백 六十五분이며, (태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十로 나누면 六도 十은 七리 六호가 된다. 고, 달이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五로 나누면 四백 九十九분이 된다. (二리 五호가 되고, 달의 도수의 분도인 十九로 나누면 五도 十五분 二리 五호가

소반(少半)은 十만 三천 六백 三十五분이 된다. (태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十로 나누면 一백 十은 三十五로, 이를 나누면 四백 四十一분이 된다. (二리 五호가 되고, 달의 도수의 분도인 十九로 나누면 五도 十五분 二리 五호가

〔解〕▲日行一月數인 二萬 七千 七百 五十九分과 月行一日數인 二百 三十五分을 相乘하여 얻은 六百 五十二萬 三千 三百 六十五分을 實數로 하고, 日法 九百 四十分과 日月分度의 十九를 相乘한 一萬 七千 八百 六十分을 法數로 삼아 除하면 三百 六十五度 二五를 얻게 되나니, 이 商除法의 布算은 다음과 같다.

먼저 實數인 六百 五十二萬 三千 三百 六十五分을 위에 놓고, 法數인 一萬 七千 八百 六十分을 아래에 놓는다. 商數 三을 붙여 五百 三十五萬 八千을 除하면 一百 十六萬 五千 三百 六十五가 남고, 다음 商六을 붙여 一百 七萬 一千 六百을 除

하면 九萬 三千 七百 六十五가 남으며, 다음 商五를 붙여 八萬 九千 三百을 除하면 四千 四百 六十五가 남고, 다음 零二를 붙여 三千 五百 七十二를 除하면 八百 九十三이 남으며, 다음 零五를 붙여 八百 九十三을 除하면 實數는 모두 떨어지게 된다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

▲日法 九百 四十分으로 度下의 二五를 乘하면 月行一日數인 二百 三十五分을 얻게 되나니, 이 布算法은 아래와 같다.

먼저 實數 二五를 위에 놓고, 法數 九百 四十를 아래에 놓는다. 四五는 二十으로 單位에, 五九는 四十五로 四를

달이 다니는 $二백\ 三十五分$ 으로 나누면 $四백\ 九十九$ 가 된다. 이것은 태양이 다니는 $二十九日$ 이외에 $一$ 일의 태음(太陰)이 되는 것이다. 어떤 것은 하늘 물레의 수가 나오고, 어떤 것은 $一$ 개월의 수가 나오는 이 세지일과,

태양이 다니는 전체의 분을 달이 다니는 전체의 분과 서로 곱하여, 그 중의 $一$ 도를 법으로 놓고 나누면, $一$ 개월 전체의 수가 나온다.

또 말하기를 달이 $一$ 개월동안 마르지 못하는 전체의 분인 $六천\ 九백\ 三十九$ 분 $七리\ 五毫$ 를 태양이 하루동안 다니는 전체인 $九백\ 四十分$ 으로 이를 곱하여 $六백\ 五十二$ 만 $三천\ 三백\ 六十五$ 분을 식수로 놓고, (이것이 한 달동안에 다니는 전체의 분으로 지수로 만들어서 $一$ 개월에 분산한 것이다.)

만일 달이 하루동안에 다니는 전체의 분인 $十二$ 도 $七$ 분에서 가운데의 $一$ 도를 $十九$ 분으로 하고, 태양이 하루동안 다니는 전체의 분인 $九백\ 四十分$ 으로 서로 곱하면, $一$ 만 $七천\ 八백\ 六十$ 분이 되나니, 이를 번수로 하여 나누면 하늘 물레의 수인 $三백\ 六十五$ 도가 되고 $二五$ 가 남는다. 이는 곧 $四$ 분도의 $一$ 이다. 이리하여 하늘 물레의 수가 나오는 것은 달이 한 달동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 돌아서 태양과 만나기 때문이다.

만일 달이 하루동안 다니는 전체의 분은 $十二$ 도 $七$ 분이니, 이를 $二백\ 三十五$ 분으로 만들어서 태양이 하루동안 다니는 전체의 분인 $九백\ 四十分$ 으로 곱하면 $二十二$ 만 $九백$ 이 된다.

이를 법수로 하여 나누면, 한 달수인 $二十九日$ 이 되고, 남는 것이 $十一$ 만 $七천\ 二백\ 六十五$ 분이 되는데, 이를 태양이 다니는 전체의 분인 $九백\ 四十分$ 으로 나누면, $一$ 백 $二十四$ 분 $七리\ 五毫$ 가 되며, 또 달의 도수의 분모(分母)인 $十九$ 로 나누면 $六$ 도 $十$ 분 $七리\ 五毫$ 가 되나니, 이는 달이 $二十九日$ 동안 다니는 이외에 $一$ 일의 태반(太半)이 되는 것이다.

어떤 것은 하늘 물레의 도수가 나오고, 어떤 것은 한 달동안의 수가 나오는 까닭은 어찌서인가,

달이 다니는 전체의 분 가운데 $一$ 도를 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 법수로 하고 이를 나누면, 하늘 물레의 도수 (周天度)가 나오게 되며, 달이 다니는 전체의 분을 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 법수로 하고 이를 나누면, 한 달 전체의 수가 나온다.

태양이 다니는 것 (二十九日동안 다니는 전체의 분은 $二$ 만 $七천\ 二백\ 六十$ 분)을 달이 다니는 하루동안의 $十二$ 도 $七$ 분으로 통

을 불러 세울 제하며, $三승七$ 로 $二十一$ 을 제하며, $三승八$ 로 $二十四$ 를 제하고, $三승六$ 으로 $十八$ 을 제한다.

그리고 나서 법을 한 자리 물려 놓는다. 또 $六$ 의 상수를 위에 정하고 $一승六 \cdot 六승七$ 등으로 차례로 부르며 제해 나간다. 이때는 모두 이에 따른다. (三을 상(商)으로 정하면 먼저 $三$ 을 $一$ 과 불리며 정인대, $一승三$ 이라 함은 여제서인가, 세법에서) (서로 부를 때에는 법수나 상수를 물려놓고 적은 수를 많은 수보다 먼저 부르는 것이 관례이다.)

九백四십을 $二五$ 로 곱하는 법 (아래의 점은 수부터 계산해 나간다, 만일 위에서부터 시작하면 법수의 첫머리를 $二$ 의 아래에 놓는다.)

먼저 $四五$ 는 $二十$ 을 끝자리에 놓고, 다음 $五九$ 는 $四十五$ 의 $四十$ 을 $十$ 의 자리에, $五$ 를 끝자리에 놓으며, 법은 한 자리를 물린다.

먼저 $二四$ 는 $八$ 을 끝자리에 놓고, 앞의 $二$ 와 합치어 $十$ 으로 올리면 끝자리에는 $五$ 가 남는다.

다음 $二九$ 는 $十八$ 로 $十$ 을 백의 자리에, $八$ 을 $十$ 의 자리에 놓고, 앞의 $二$ 와 합치어 백의 자리로 올리면, $十$ 의 자리에는 $三$ 이 남는다.

이리하여 $二백三十五$ 분을 얻게 된다. $二五$ 는 도(度) 아래의 영분(零分)이니, 곧 $十$ 분도의 $四$ 분의 $一$ 이다.

만일 분수(分數)로 조개어 $二五$ 를 $九百四十$ 분으로 곱하면, $二백三十五$ 분이 된 것이며, 이것은 $九百四十$ 분도의 $二백三十五$ 분이니, 역시 $四$ 분도의 $一$ 이다. 크게 나누나 작게 나누나 모두 $四$ 분의 $一$ 에 지나지 않는다.

윤광일(尹光溢)은 말하기를 「태양이 한 달 동안 다니는 것을 분(分)으로 통산하면 $二만七천七백五十九$ 분이니, 달이 하루에 따르지 못하는 전체의 분수인 $二백三十五$ 로 이를 곱하면 $六백五十二만三천三백六十五$ 분을 얻는데, 이것이 실수(實數)가 된다. (이는 태양이 한 달 동안 다니는 전체의 분수와 달이 하루 동안 다니는 전체의 분수) (를 합하여 태양의 도와 달의 도를 한가지의 수로 만듦) (한 달이 $一$ 개월에 통산한 것이다.)

만일 태양이 하루 동안 다니는 전체인 $九百四十$ 분과 달이 하루 동안 다니는 전체인 $十二$ 도 $七$ 분에서 가운데의 $一$ 도를 $十九$ 분으로 통산하여 서로 곱한 $一만七천八백六十$ 분을 법수로 하여 이를 나누면 하늘 둘레인 $三백六十五$ 도가 되고 $二五$ 가 남게 되나니, 이것은 곧 $四$ 분도의 $一$ 이다.

하늘 둘레의 수가 나오는 것은 달이 $一$ 개월 동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 둘러서 태양과 만나게 되기 때문이다.

만일 태양이 하루 동안 다니는 전체인 $九百四十$ 분을 달이 하루 동안 다니는 전체의 $二백三十五$ 분으로 서로 곱한 $二二二만九百$ 을 법수로 하고 이를 나누면, $一$ 개월의 수인 $二九$ 일이 되고, $十一만七천二백六十五$ 분이 남게 되나니, 이를

【註】● 실·법수(實法數)를 이일(而一)로 나누는 법

가운데에 실수(實數)인 六백五十二만 三천 三백 六十五를 놓고, 아래에 법수(法數)인 一만 七천 八백 六十五를 놓고, 위에 상수(商數)인 三백 六十五로 二분 五리를 놓고, 법수 三〇으로 다음의 실수를 나누면 실수의 남은 수는 一백 十六만 五천 三백 六十五가 된다. 법은 한 자리를 물려 놓는다. 六으로 다음 실수를 나누면 실수는 九만 三천 七백 六十五가 남고, 법은 한 자리를 물린다. 五로 다음 실수를 나누면 四천 四백 六十五가 남고 법은 한 자리를 물린다. 二로 다음 실수를 나누면 八백 九十三이 남고, 법은 한 자리를 물린다. 五로 다음 실수를 나누면 알맞게 떨어진다.

이상의 나눗셈법은 다른 것과 같지 않으니, 三자리로 나누어 위의 상수인 三이 되고, 六자리로 나누어 위의 상수인 六이 되는 것은 이일법(而一法)의 사용을 말함이며, 위에 미리 상수를 정해 놓는 것은 이일(而一)과 상제(商除)의 두 법을 결합하여 사용하므로 이와 같은 다른 현상이 나타나는 것이다. 만일 이일법만을 사용한다면 곧 한 자리에서 나누고 바로 산가지 하나를 내려놓으면서 三에까지 잔다.

이는 六의 자리나 五의 자리에서도 마찬가지다.

만일 상제법을 쓴다면 위에 바로 상수의 三을 놓고 한꺼번에 나누게 될 것이니 그 실수에는 다름이 없다.

자리를 정하는데 있어서는 실수의 합제의 첫머리가 六백만이며 법 산가지의 첫머리는 一만이다.

위에 는 많고 아래는 적기 때문에 같은 자리를 맞추어 놓는다.

법수의 첫머리가 一만이 되므로 十一·백 二·천 三·만 四로 하여 위아래로 자리를 옮겨 놓는 법(上下移步法)을 사용한다.

그리하여 실수의 합제인 백만을 다섯째 자리인 三백 위의 상수를 놓는다. (만의 자리는 넷째인바 다섯째 자리에서 머무는 것으로 계산하기 때문이다)

○연제든지 제자리의 나누는 수가 있으면 끝 이를 나누며, 없으면 윗 자리에서 一를 갖다가 十으로 보고 다음 자리에서 나누는 법이다.

가령 첫번 나눌 때에 十만의 자리의 七이 없고, 만의 자리에 八이 없고, 천의 자리에 六이 없으면 모두 윗 자리의 一을 갖다가 십으로 만들어서 이를 나눈다.

그런나 이 것만 다만 이 일법으로만 쓴다. 만 일 상제법을 쓸 경우에는 법 三의 상수(商數)를 위의 정약로 놓고 一승(乘三)

日行（升九日所行通分二萬七千二百六十）
 以月行一日所行十二度七分。通分二百三十五（乘之六百四十〇萬六千一百百分）
 合六百五十二萬三千三百六十五分。

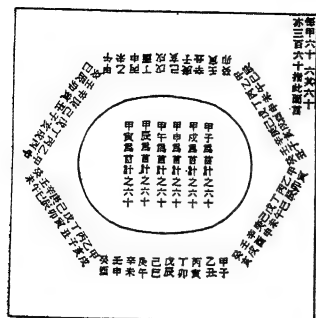
月行（升九日所行三百五十八度十三分。通分六太半日所行六度十）
 以日行一日所行全分九百四十（乘之六百四千〇萬六千一百百分）
 合六百五十二萬三千三百六十五分。

日行一日全分九百四十
 月行一日全分二百三十五
 相乘二十二萬九百分
 太半一十二萬七千二百六十五分。

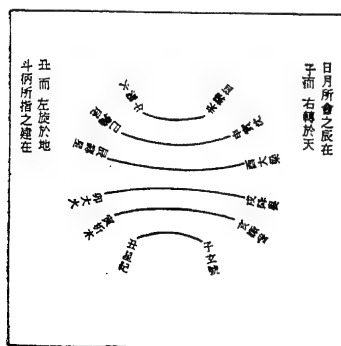
分內

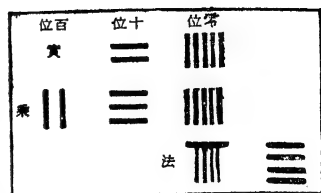
（以月行一日全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。因置此數。以月分母十九除之。六度十〇分七釐五毫。以月行一日全分二百三十五除之。得四百九十九分。）
 少半一十〇萬三千六百三十五分。

（以日行一日全分九百四十除之。得一百一十〇分二釐五毫。以月度分母十九除之。五度十五分二釐五毫。以月行一日全分二百三十五除之。得四百四十一分。）



子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半	各十四度半
一釐十九分	三釐十九分	四釐十九分	五釐十九分	六釐十九分	七釐十九分	八釐十九分	九釐十九分	十釐十九分	十一釐十九分	十二釐十九分	十三釐十九分
以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十	以十九分乘九百四十
得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫	得一百二十四分七釐五毫





以三商定於上。呼一三除三。三七除二十一。三八除二十四。三六除十八。商皆讀一。又以六商定於上。以一六六七等遞呼而除之。下皆倣此。（以三商定則當呼三於一可也。乃為三何）

九百四十乘二五法。（從下少數算起 若商）

先下四五十於單位。次下五九四十五。四十於十位。五於單位。法現一位。先下二四八於單位。并前二進十。單餘五。次二十九十八。十於百位。八於十位。并前。進百。十位餘三。是百三十五分也。

二五者。度下零分。即十分度四分之一也。若以分數細分。則二五以九百四十分乘之。得二百三十五分。是九百四十分度之二百三十五分。亦四十分度之一也。大分小分皆下過四分之也。

尹生光溢曰。日行一朔所進。通分二萬七千七百五十九分。以月行。日所退通分二百三十五乘之。六百五十二萬三千三百六十五分爲實。（是則一行一朔通分之數 皆和月行。日通分之數也。而日度月度合一數 通於一朔者也）

若以日行一日全分九百四十。月行一月全分十二度七分內。中一度通分十九。相乘一萬七千八百六十分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。即四十分度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以日行一日全分九百四十。月行一日全分二百三十五相乘。二十二萬九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以月行全分二百三十五除之。得四百九十九。是日行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分乘月行全分。中一度。爲法除之則得周天度。以日行全分乘月行全分。爲法除之則得朔實。

又曰月行一朔所退通分六千九百三十九分七釐五毫。以日行一日全分九百四十分乘之。得六百五十二萬三千三百六十五分爲實。（是則月行一朔通分之數 皆和日行一日通分之數也。而月度日度合一數 通於一朔者也）

若以月行一日全分十二度七分內。中一度通分十九。日行一日全分九百四十相乘。一萬七千八百六十○分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。即四十分度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以月行一日全分十二度七分。通分二百三十五。日行一日全分九百四十相乘。二十二萬○九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以日行全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。又以月度分母十九除之。得六度○十○分七釐五毫。是月行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分中一度乘日行全分。爲法除之則得周天度。以月行全分乘日行全分。爲法除之則得朔實。

啓蒙傳疑研究（二）

明著策第三

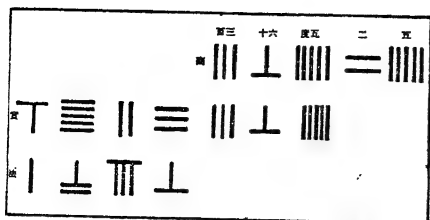
姜 天 奉

一二、當期之日註法闡法 〈承前〉

實如法而一除法

中置實數六百五十二萬千三百六十五。下置法數一萬六千八百六十分。上置上商三百六十五度二分五釐。以法數三次除實。實餘一百一十六萬五千三百六十五。法退一位。六次除實。實餘九萬三千七百六十五。法退一位。五次除實。實餘四千四百六十五。法退一位。二次除實。實餘八百九十三。法退一位。五次除實。恰盡。

右除法與他不同。以三次除爲上商三。六次除爲上商六者。用而一法言之。而於上預置商數。乃乘而一。商除兩法。並用之。故有此異也。若只用而一法。則每一次除。旋下一算。以至於三。其於六次。五次做此。如用商除法。於上。徑下商三。一時並除之。其實一也。至於定位。則實積首六百萬。法算首一萬。上多下少。故同位對置。法數一萬。故用十一。百二。千三。萬四。上下移步法。於實積百萬下第五位三百上商下之。（萬步四而下至放第五位乃住。何耶。移步法不計定位。而以移步位計之故也。）○每於本位。有除數。則就除之。無則取上位一算作十於次位而除。如第一次除時十萬位無。七萬位無。八千位無。六皆取上一作十而除之。然此但用於而一法耳。若商除則



世界에 흘러있던 朱子學의 近代的 意義를 再確認한 것이다. 國家共同體에 있어서의 忠良한 臣民의 道는 다만 단순히 戰時에 있어서만이 發揮되는 것은 아니다. 重層하는 人倫의 共同體의 各段階에 있어 충분히 自覺을 가지고 그 任務를 완수하는 것, 이것에 의하여 國家共同體에의 忠은 完遂되는 것이다.

以上 朱子, 退溪의 學의 傳統에 의하여 人倫의 道로서의 忠과 孝가 現代의 社會에 근거되어야 함을 考察하였다. 각각의 國家는 侵略하지도 말고 侵略당하지도 아니 하면서 人倫的 國家를 樹立하여 우선 東아시아에 있어서의 平和를 確立하지 않으면 아니 된다. 이렇게 하므로써 이것은 또 世界의 平和에 연결되는 것이다. 退溪는 당시 甲辰(一五四四)년에 壬辰(一五九二)보다 앞서기 半世紀 전에 이미 日本을

끊어버려서는 아니 되는 것을 당시의 朝廷에 進言하고 있다. 이것은 지금까지도 우리들이 銘記하지 않으면 아니 되는 것이다.

〔付記〕今次訪韓하여 貴國의 生氣 넘치는 것을 看取하였읍니다.

驅車千里午風輕 外野青青屋瓦成
所施仁政生活氣 翩翩處處大韓旌

右大邱漢城道中作

白川

千里길 車를 달려 午風은 가벼운데
들밖에는 푸릇푸릇 기와집이 솟아있네
어진 政事 베풀으니 活氣는 살아있고
곳곳에 太極旗는 힘차게도 펄럭이네.

△翻譯 安炳周 教授▽

다. 忠은 바로 國家共同體에의 成員의 道義的 自覺에 근거하는 自己의 任務의 完遂이었다. 그리하여 그 背後에는 순수한 마음을 把握하는 習練과 사물의 道理를 窮究하는 訓練이 潛在해 있었다고 보지 않으면 아니 된다.

이 같은 性格을 갖는 朱子學은 韓國의 李退溪를 거쳐 江戸時代에 日本에 傳하여지고 당시 防衛集團으로부터 行政集團으로 轉化해 가고 있었던 武士에게 道義의 實踐者로서의 自覺을 주어 많은 儒者들을 낳고 前代의 學風을 一變하여, 各藩에는 차례로 藩校가 設立되어 內政을 整備하기에 이르렀다. 日本에 移植되어진 朱子學은 人間心性的의 深奧에 투철하여 誠實하게 理性과 道義에 따를 것을 사람들의 腦裏에 새겨지게 하였다. 이것은 四書集注나 小學이 藩校뿐만 아니라 各地의 塾에 있어서의 教科書였던 점을 미루어 보아 立證된다. 최근 미국의 R.N. Bellah가 그의 著 Tokugawa Religion에서 日本 近代化의 基軸을 石門心學에 求하고 있으나, 나는 당시의 思想界의 全般을 鳥瞰하고 이것을 朱子·退溪의 학문에 求하려고 하는 것이다.

그 點은 날을 橫井小楠과 함께 講習討論한 元田東

野는 「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에 傳하였으며, 退野先生이 그 (李退溪)가 지은 바의 朱子書節要를 읽고는 超然히 인는 바가 있었다. 나는 이제 退野의 學問을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다」고 써서 남겨놓고 있다. 그의 草案에 의해 이루어진 敎育勅語에는 日本의 近代化에 작용하였고 또, 작용해 가고 있는 朱子學의 精神이 毒 떨어져서 攝取되고 있다. 曰, 「父母에 孝하고 兄弟에 友하고 夫婦가 서로 和하고 朋友가 서로 믿고 修學習業하여 그러므로써 知能을 啓發하여 德器를 成就하고, 恭儉으로 스스로 扶持하고 博愛를 衆에 미쳐나가고, 나아가 公器를 넓히고 世務를 열어서 항상 國憲을 重히 여기고, 國法에 따라 一旦 위급함이 있으면 義勇으로 公에 奉仕하여 그러므로써 天壤無窮한 皇運을 扶翼하여야 할 것이다」。 그리하여 上述의 項目의 實踐者를 「忠良한 臣民」이라 하고 있다. 「皇運」을 「國運」이라고 訂正한다면, 이것은 어느 나라에도 통하는 人倫的 國家實現의 敎育綱領이다. 忠良한 臣民이 되고자 하는 자의 實踐하여야 할 人倫의 道는, 家族共同體에서 시작하여 國家共同體에 이르고 있다. 元田에 의한 이들 實踐條目的 提示는 中韓日과 東아시아의

투철하지 않으면 아니 된다. 만일 缺如 되는 바가 있다면 本來의 「親」을 恢復하지 않으면 아니 될 것이다. 父母의 慈愛는 말할 것도 없는 일이거나와 자식의 孝에 기다리는 바 甚大하다.

Ⅲ

여기에서 忠의 問題로 옮겨가기로 하자. 忠은 옛날에는 「나(己)」를 다한다(盡) 「나의 眞心を 다한다」는 것을 意味하였다. 『論語』에도 「君이 使臣以禮하고 臣이 事君以忠」이라는 말이 있는데, 忠은 君主에 대하여 眞心を 다하여 섬기는 것이었다. 그리하여 여기서 臣의 忠은 君의 禮와 對置되어 있다. 이것이 孔子가 「君君、臣臣」이라고 말하는 所以이며, 君臣 相互間의 관계에 있어서 君臣의 각각의 義務에 대하여 明示하고 있는 바다. 이것을 『禮記』에서는 「君은 仁、臣은 忠」이라고 부르게 되었고 또, 「人君이 되어서는 仁에 그치고 人臣이 되어서는 敬에 그친다」로 되었다. 君의 仁과 臣의 忠이 相應하는 것이 마치 父의 慈와 子의 孝가 相應하는 것과 같다. 孟子는 五教 가운데서 「君臣有義」라고 說하였다. 義는

義理·條理이므로 君臣이라고 하는 人間關係를 律하는 것은, 義理·條理라는 것이 된다. 義理에 의하여 條理가 세워져야 한 君臣關係에 있어서 君의 쪽으로 부터의 行爲의 방식이 禮·仁이고, 臣의 쪽으로부터의 行爲의 방식이 忠·敬이라는 것은 前述한 바와 같다. 따라서 忠이나 敬을 一方의 君의 쪽으로 부터 강요된 倫理라고 할 수는 없다. 그것이 바로 「君臣有義」의 뜻이다. 權力에 의하여 君이 臣을支配한다고 하는 論理는 어디에서도 찾아 볼 수 없다. 古人도 君臣의 사이는 血緣關係가 아니라는 것을 알고 있었던 것이다. 그래서 이것을 「君臣有義」라 하여, 義理、道理、條理를 세우는 것에 의한 人倫的 結合이라고 한 것이다.

朱子나 退溪가 혹은 나아가 버슬하고, 혹은 물려나 學問을 講한 것도, 文天祥이 元에 屈服하지 않고 죽음을 선택한 것도, 모두 義理 道理 條理 세우는 것의 實現을 願한 것이고, 形跡의 相違는 時勢에 의한 實踐形態의 相違에 지나지 않는다. 이들 前人들의 行爲는 國家의 運命을 짊어져야 할 道義的 責任을 自覺한 士人의 君國·國家에 대한 忠이었으니, 단순한 主從關係로서의 個人的인 君主에 대한 忠은 아니

社會는 血緣의 紐帶를 稀薄하게 하여 가는 傾向이 있으나, 아무리 生活樣式이 변하고 分斷이 되었더라도 前述한 것처럼 最小限度의 親子(아버지와 자식)의 共同體는 殘存할 것이다. 그렇다면 親과 자라는 人間關係를 維持하는 孝의 倫理는 地緣共同體인 村落속에, 그리고 都市속에 또, 人間存在의 最高의 統一體인 國家속에 嚴然히 그 흔들리지 않는 地位를 占有하고 있다.

親과 자의 관계에 있어 孝를 強調한다고 해서 자식측에만 責務를 요구하고 아버지측에 있어서의 責務를 묻지 않는 것은 아니다. 『左傳』에는 「父는 義, 母는 慈……子는 孝」라고 기록하고 있고, 『禮記』에는 「父는 慈, 子는 孝」라고 기록되어 있다. 이것들은 父母의 側에도 責務를 다 할 것을 要求한 것이고, 이와 마찬가지로 「父義母慈」에 대응하는 자식 側으로부터의 責務나 行爲의 방법으로 요구하는 것이 孝인 것이다. 여기에는 宗族構에 근거하는 父母의 자식에 대한 힘의 支配라고 하기보다는 오히려 父母의 자식에 대한 慈愛가 더 강하게 表出되고 있다. 夫婦가 서로 和하여 저절로 자식이 태어난다. 그리하여 그 자식에 대한 父母의 慈愛는 無限하다. 幼兒가 發

熱하면 生命에 關係되는 것이나 아닌가 하고 두려워하는 것은, 젊은 父母들이나. 또, 中年의 父母들은 나이 높은 자식들의 父母에 대하여 그 老體를 걱정한다. 「父母의 死는 世는 물라서는 아니 된다.」은 그것으로 기뻐하고, 一은 그것으로 두려워하는 까닭이다. 古人은 이 사이의 事情을 「父子有親」이라고 하였다. 이것은 父母子의 關係가 親愛라고 하는 自然、當然의 理를 本來的으로 가지고 있는 것에 대한 洞察이다. 최근 「親과 자의 斷絶」이라는 말이 流行하고 있다. 人間存在는 과연 危險로움에 직면하고 있는 것일까. 斷絶을 說하는 사람이 自殺을 하였다는 말은 아직은 한번도 들어 본 일이 없다. 아마도 流行을 타고서 마구 說하고 있는 까닭일 것이다. 그러나 이것을 듣는 側은 그대로 받아들이나. 그리하여 親과 자의 關係가 斷絶이라고 한다면 어떻게 되어도 상관없다. 귀찮은 세상 죽어버려라, 라고 하는 것이 되어 自殺을 하는 것은 思慮가 不足한 靑少年의 側이다. 이것은 憂慮하여야만 할 일이다. 古人은 「父子有親」이라고 明示하였다. 親愛야말로 親과 자의 關係의 本來性이다. 斷絶은 本來性의 缺如狀態에 지나지 않는다. 우리들은 「父子有親」의 理에

은孝를 家父長에 대한 자식의 從屬이라 해석하고, 그곳에는 人格의 尊重이 없다고 하여 이것을 排斥한다. 그러나 나는 그렇게 생각하지 않는다.

『論語』를 펴보더라도, 父母의 마음으로 마음삼아 자기의 몸을 謹慎하여서 疾病에 걸리지 않도록 하는 것, 敬을 가지고 그리고 禮를 가지고 어버이를 섬기는 것, 和氣溫潤한 顔色을 가지고 어버이를 섬기는 것 등이 있고, 孝弟를 仁을 실현하는 根本으로 하고 있다. 그리고 『孟子』에 따르면 소위 「父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信」이 五教로서 說明되기 시작하여, 父子・君臣・夫婦・長幼・朋友라고 하는 人間關係 속에 각각 親・義・別・序・信이라는 理法이 있는 것을 明示하기에 이르고 있다. 이 가운데서 세 개는 家族共同體를 律하는 倫理이다. 朱子는 白鹿洞書院 揭示의 冒頭에 孟子의 이 五教를 두고 이것을 착실히 배워야 한다고 하였고, 그 뒤에 『中庸』의 「博學・審問・慎思・明辨・篤行」을 들어 이것을 爲學의 順序로 하였으며, 『論語』의 「言忠信, 行篤敬」과 『易』의 「懲忿窒欲, 遷善改過」를 아울러 인용하여 이것을 修身의 要로 하였다. 또한, 董仲舒의 「그 義를 바르게 하고 그利를 圖謀하지

않는다. 그 道를 밝히고 그 功을 도모하지 않는다」를 인용하여 處事의 要로 삼았고, 마지막에 가서는 『論語』의 「己所不欲을 勿施於人」과 『孟子』의 「行하여 얻지 못함이 있을 때에는 도리켜 이것을 스스로에求한다(反求諸己)」를 인용하여 接物의 要로 하였다. 이 揭示는 五教를 主軸으로 하여 書院의 諸生에게 學問의 方法을 가르친 것이다. 退溪는 특별히 이 揭示를 重視하여 「孔門의 遠意, 先王의 教法이다」라고 斷定하였는데, 현재도 아직 陶山書院의 典敎堂에 걸려 있다. 또 山崎闇齋도 이것을 重視하여 崎門의 書院에서는 항상 이것을 걸어두기도 하였는데, 廣島縣의 竹原市에도 賴山陽의 叔父로 朱子學者인 賴杏坪의 붓으로 된 前記 揭示가 남겨지고 있다. 이것들은 朱子以後의 東아시아에 있어서의 書院의 教育이 五教를 中心으로 하는 人倫의 道の 修得에 있었음을 보여주고 있다. 家族은 血緣에 의한 結合이고 이것을 擴大하면 宗族共同體가 된다. 특히 韓國에 있어서는 宗族의 結合紐帶가 濃厚하고, 二十世代 以上에 걸쳐서 退溪와 그밖의 朱子學者의 子孫들이 각각의 祖先의 遺風을 계승하여 서로 화목한 분위기를 이루고 사는 것은 부럽기 한이 없는 일이다. 現代의

그러나 或者는 말할 것이다. 産業革命을 계기로 새로이發生한 市民社會는 家族이나 村落의 共同體와는 그 性格을 달리 한다. 市民社會에서는 個人的의 獨立과 自由가 尊重되고, 各자의 人權이 確立되고 있다. 이것이 民主主義의 原則이다, 라고. 또, 或者는 말할 것이다. 人倫의 共同體라는 思考의 論理 그 자체가 儒敎의 이고 封建의 인 것이다, 라고. 이와 같이 國家도 契約打算의 社會의 一種이며, 都市의 集團, 會社의 集團과 다른 것은 없다고 하여, 國家가 個人이나 市民의 利益에 適合하지 않으면 언제고 이것을 바꿀 수 있다는 說이 생겨난다.

이상과 같은 發言은 現代에 있어 매우 有力한 학설이다. 그러나 나는 이같은 論理의 前提에 아들의 個人이 想定되어 있는 것에 疑問을 갖는다. 우리는 아버지의 자식으로 태어나고 또, 인제는 자식의 아버지로 된다. 그렇다면 親子의 關係, 夫婦의 關係, 兄弟의 關係, 朋友의 關係라고 하는 人倫의 關係를 主軸으로 하여 人間存在의 理法을 探究하는 것은 東洋에 있어서의 傳統을 再反省하는 의미에 있어서 대단히 意義있는 일이라고 생각된다.

II

예로부터 「物이 있으면 그것이 있다」고 말하여지고 있다. 「物」은 天下의 일이나 事物의 모든 것을 指稱하는 것으로, 家族共同體는 「物」이고 國家共同體는 最高의 「物」이다. 그리하여 이같은 「物」에는 「則」「規則」이 있어, 家族共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 孝라 부르고, 國家共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 忠이라고 부르는 것이 一般的인 慣例이다. 그러나 忠孝라고 하면 그것은 個人의 人權을 抑壓하는 封建的인 倫理로서 배척되기가 일쑤이다. 日本의 경우, 明治初年の 民權運動이 그러하였었고 또, 第二次大戰後의 民主主義의 宣傳도 그러하였다. 그러나 孝나 忠은 과연 그와 같이 배척되어야만 하는 것일까. 家族共同體가 古代로부터 現代까지 비록 그 家族의 範圍가 極度로 좁혀졌다 하더라도 아버지와 자식의 家族關係가 嚴存하고 있는 것은 의심할 수 없는 사실이다. 이 現實에 直面한 경우, 거기에 家族에 있어서의 人間當爲의 理로서 孝가 三綱이 揭揚되었다 하더라도 주히 怪異하게 여길 수는 없는 일이다. 많은 사람들은

人倫의 道로서의 忠과 孝

友枝 龍太郎

〈廣島大學 教授・文庫〉

I

朱子는 일찍이 그 儀禮經傳通解를 編輯함에 當하

여 分類의 大綱을 明示하여 家禮・鄉禮・學禮・邦國禮・王朝禮로 나누었다. 또 李退溪도 鄉立約條序에서 「孝悌忠信은 人道の 大本으로서 家와 鄉黨은 실로 그것이 행하여 지는 자리이다.」(孝悌忠信, 人道之大本, 而家與鄉黨, 實其所行之地也)라고 말하였다. 朱子의 分類를 現代社會에 해당시켜 본다면, 家禮는 家族共同體, 鄉禮는 村落共同體, 學禮는 學校共同體, 邦國禮는 道縣共同體, 王朝禮는 國家共同體에 있어서의 각

각의 共同體에 속하는 人間의 行爲의 規範이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 退溪의 孝悌忠信은 家族共同體와 村落共同體를 지탱하는 人倫의 道이었던 것이다.

人間存在는 그 根柢에 家族共同體를 갖고 그 위에 重層的으로 村落, 學校, 道縣의 各共同體를 쌓아올려 그들全體를 包括하는 것으로서 國家共同體에 最高의 統一體를 찾아내는 것이다. 또, 現代의 社會에 있어서 經濟나 技術의 進展에 수반하여 大都市가 發生하고 都市에 있어서의 各種의 政治, 經濟組織에 따른 職場의 共同體가 만들어지고 있으나, 이것도 결국은 國家共同體에 包攝되는 것이다.

라도 그 갖가지의 能力에 따라서 平等할 수는 없는 것이므로, 여기에多數決原理의 重大한 弱點이 있다.

第二、忠孝思想은 人間主體를 根抵로 하며 民主主義는 個로서의 自己의 確立과 主張을 根抵로 한다.

忠孝思想은 人間의 出生・成長을 통하여서의 生活의 實態에 근본하여, 自己는 완전한 個我일 수는 없고 반드시 갖가지의 人間關係、人間連帶 속의 存在라고 하는 認識 위에 선다. 그러한 認識에서면 人間은 완전히 平等한 存在는 아니라는 것, 동시에 自己는 他者를 위해 存在하고, 他者는 또 自己를 위해 存在한다고 하는 相互關係에 있는 것을 承認하지 않을 수 없다. 個我的 主體的 自覺 위에 서고 게다가 高次的、他者를 위해 個我를 抑壓하는 것을 承認하는 것이다.

民主主義는 위에서도 비쳤듯이 個我的 確立과 平等을 기본으로 한다. 이 人間平等의 思想은 近代 西歐에 있어서는 분명히 基督教에 의한, 神 앞에서의 平等의 思想에 근본하는 것이다. 神과 같은 宗教的 絕對者의 앞에서는, 人間은 平等하다는 것은 當然한 일이나, 그렇다고 해서 人間社會에 있어서는 人間이 모두 平等하다고 생각하는 것은 論理的이 아니다.

그러나 西歐의 平等의 思想、個我的 主張은 神이라 고 하는 絕對者・超越者의 規制에 의하여 스스로 制限이 더해지는 곳에 救濟가 있다. 또 個我的 主張、平等의 意識이 強하다라고 民主主義는多數決原理이므로多數意見 앞에少數意見은屈服하는 것을 承認하지 않을 수 없다.

결국 忠孝思想이든 民主主義이든 自己의 主體性、個我的 確立이 있음과 同時에 一定한 制約 아래 個我를 抑壓하고 減却하지 않으면 아니 되는 것이다. 이것이 人間社會의 冷嚴한 事實이다.

第三、倫理思想과 政治思想은 終局的으로 對立하여서는 아니되는 것.

儒家思想은 물론 그리스 思想에서도 倫理와 政治는 一本임을 主張한다. 近代 西洋學에서는 倫理學과 政治學은 전혀 體系를 달리하는 學問으로 되어 있고, 現代에서는 古代思想과 같이 倫理에 의해서 政治가 行하여진다고는 생각되지 않는다. 그러나 倫理와 政治가 전혀 無緣의 것이 아닌 것도 事實이다. 오늘날에도 政治家에 清廉・誠實 등의 美德이 要求되는 것은 洋의 東西를 不問하는 것이다.

따라서 忠孝思想과 民主主義는 서로 矛盾相剋하는

(十七) 老人・어린이・氣가 弱한者 혹은 病弱한者에게는 마음을 써서 鄭重하게 할 것. 그들에게 길을 讓步하고 자기의 座席을 讓步하여 무엇이든 도움을 줄 것.

(十八) 父母를 따로 父母를 도와주고 어린 弟妹를 보살펴 줄 것.

이라고 한 것과 같은 項目이 있으며, 中共의 國民學校生徒守則(一九五五年制定)에는 二十項目의 規定이 있는데, 이것도 거의 같은 것으로

(一) 身體가 좋고 學科의 成績이 좋고 品行이 좋은 사람의 훌륭한 生徒가 되도록 努力할 것. 祖國을 위해, 人民을 위해 服務할 수 있도록 준비할 것.

(二) 國旗를 존경하고 人民領袖를 敬愛할 것.

(十四) 父母를 敬愛하고 兄弟姊妹를 愛護하고, 스스로 할 수 있는 일은 스스로 하여 父母의 심부름을 할 것.

(十五) 老人을 尊敬할 것. 老人・어린이・病者・身體不自由한 사람에 대하여는 길을 양보하고 자리를 양보하고 될 수 있는 한 援助를 할 것.

등의 項目이 있다. (唐澤富太郎氏『世界の道德』 소련이나 中共이 하고 있는 것이라고 좋은 것은 배워야

할 것이다.

다만 西洋에는 여기에 말하는 忠에 상당하는 말은 忠를 뜻하는 Royalty, Royanism 등이 있으나, 孝에 상당하는 말은 없는 것 같다. Royalty의 譯文에도 Royal 즉 君主와 直結한 말인데 반하여, 忠은 본래는 사람의 眞心이라고 하는 相違가 注目되며, 여기에 孝에 대하여서는 西洋에도 물론 어버이에 대한 孝養이라는 事實은 있는 데도, 한 말로 표현하는 特定한 말이 없음을 알 수 없는 일이다.

民主主義는 즉 民衆政治이어서 人間社會의 約束이다. 多數決의 原理가 基本에 있으므로, 그 前提로서 人間은 모두 平等하다고 하는 思想이 없어서는 아니 된다. 從來의 說明에서는 대개 人權, 人間の 權利의 平等을 謳歌하고 있으나, 그리고 또 그것은 承認하지 않으면 아니 되는 일이기도 하나, 그 權利를 行使하는 主體인 人間個人은 決코 平等할 수 없다. 지금 어떠한 人間平等을 說하는 論者라 할지라도 이제 갓 태어난 嬰兒 혹은 少年少女와 成年男女와를 전혀 平等하다고 보는 사람은 없으며, 社會的으로도, 法律的으로도, 政治上的 問題로도, 반드시 年齡의 差別이 수반하고 있다. 그리고 더 나아가 成年男女라 할지

계는 그것以外로 다른動物과 다른점이 있다. 그것을 人間의 道德性에 있다고 본 것이 孔子의 見解이다. 孟子의 性善說은 거기에 根據가 있는 것이기 때문에 「人之所以異於禽獸者、幾希、庶民去之、君子存之(離下)」 「雖存乎人者、豈無仁義之心哉、……其且盡之所爲、有桀亡矣、桀之反覆、則其夜氣不足以存、夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣(告上)」라고 하여 「夜氣」즉 人間의 本性、이것을 孟子는 道德性으로 보는 것이지만、이것의 有無야말로 禽獸과 人間과의 相違點이라고 한다. 그 道德性에 근본하고 또한、人間社會에 있어 가장 基本的・中心的인 德을 忠孝라고 할 수가 있다 다만 孔子는 君主에 대한 忠을 強調하지 않고、門人有若의 말이지는 하지만 孝弟로서 仁의 근본이라고 하는說(이說에 대하여는 私見이 있으나 여기서는 省略한다)이 『論語』學而篇에 실려 있으므로、孔子自身の 忠孝思想이 바로 그것에 있다고는 斷定하기는 어렵지만、그 精神은 있었다고 하여도 좋다. 孟子에 이르러 父子・君臣・夫婦・長幼・朋友의 五倫을 創說하고、漢의 董仲舒에 이르러 君臣・父子・夫婦의 三綱說이 成立하여 다 함께 君臣・父子・夫婦를 人倫의 根幹으로 하고 있다. 夫婦는 물론 소중한 人倫이나

父子라고 말하면 그속에 包括하는意味도 있으므로、最終적으로는 君臣・父子에 歸着하고、마지막 忠孝를 中心으로 할 수가 있는 것이다.

忠孝라고 하면 바로 封建思想・封建道德으로排斥하는 사람이 있으나、이兩者를 내쳐 人間社會乃至國家에 있어서 否定하고 있는 國家・民族은 世界에存在하고 있지 않다. 다만 忠은 반드시 君主를 對象으로 하는 것으로만 限定할 필요는 없고、國家・民族에 대한 忠誠으로 해석하여 支障이 없으며、君主國에 있어서는 君主가 國家의 代表이며 象徴이므로、君主에 대한 忠誠이라는 것으로 될 수도 있다. 이것은 世界의 自由主義國家만이 아니고 社會主義國家에 있어서도 마찬가지이다. 예를 들면 소련의 國民學校生徒守則(一九四五年制定)에는 二十一項目에 걸쳐 具體的인 指示가 있는데 그 가운데에는

(一) 教養과 文化를 몸에 붙인 市民이 되어 될 수 있는 한 祖國의 有用한 人物이 되기 위해 確實하게 持續的으로 知識을 습득할 것.

(十四) 年上者에게는 尊敬을 표할 것. 學校나 路上 및 公共의 場所에서는 節度를 지니고 또한 禮儀에 합당하게 행동할 것.

조차도 存在하지 않았던 것처럼 말하여지고 있으나, 그것은 잘못이다. 포츠담宣言에서 日本에 民主思想의 復活을 要求하고 있는 데서도 알 수 있는 바, 昭和二十一年(一九四六) 元日に發表된 天皇의 이른바 人間宣言의 詔書도 天皇의 眞意로서는, 民主主義는 明治天皇의 「五箇條御誓文」에 이미 採用되고 있어 戰後輸入의 것이 아닌 것을 國民들에게 想起시키는 것이 主目的이라는 뜻을 記者團에게 말하게 하였다. (五二八、二四、各紙) 확실히 御誓文은 明治天皇이 天地神明에 誓約한 것인데, 그 第一條에 「널리 會議을 일으키어 萬機를 公論에 따라 決定하여야 한다」고 있는 것은 그 趣旨이다. 「公論」이라고 있는 것이 신빙성 없는 輿論등 보다는 意味가 깊으나, 그것은 그렇다 치고 日本에는 日本流의 民主政治가 있었던 것으로, 그것이 美國流과 다르다고 하여 곧 民主政治가 아니라고 하여서는 아니 된다.

三、忠孝思想과 民主主義

우리 나라에 있어서는 戰爭中の 反動도 있고 해서 戰後에 특히, 忠孝는 民主主義의 仇讎라고 일컬어지

게 되었다. 그러나 그것은 진실로 잘못이고 忠孝와 民主政治가 兩立할 수 있는 것은 上述한 바이다.

그렇다면 忠孝思想과 民主主義와의 相違는 어디에 있는가. 그것은 몇 개의 觀點에서 볼 수가 있다고 생각되나, 나는 아래의 一、三의 問題를 들고 싶다.

第一、忠孝思想은 倫理思想이고, 民主主義는 본래 民衆政治로서 분명히 政治思想이다.

忠孝는, 人間の 自然의 感情에 근본하는 道德的義務論으로서, 古來로 東洋思想 특히, 儒家思想의 根幹을 이루어 왔다. 儒家思想은 본래 사람의 사람다운 所以에 立脚하여 體系를 세운 思想이다. 사람의 사람다운 所以, 그것을 孔子는 仁이라고 일컬었다고 나는 생각하고 있는데, 그렇다면 그 사람의 사람다운 所以란 무엇인가가 問題가 된다. 그러기에 古來로 孔子의 仁에 대하여는 諸說이 紛紛하여 定說이 없는 것이나, 나의 생각은 다음과 같다.

즉 人間도 動物의 一種인 것은 다시 더 말할 것도 없으니 動物인 以上, 대저 다른 動物과 다르지 않은 面이 있다. 食欲과 性欲이 즉 그것이다. 하나는 個體의 維持保存上, 다른 하나는 種族의 維持保存上 必要한 것이고 免할 수 없는 것이다. 그러나 人間에

없으나, 一應 民主政治의 내용에 대하여 생각해보기로 한다. 民主政治가 實質의으로 成立한 것은 個人으로서의 人間이 自覺되어진 루네상스 이후이며, 美國의 獨立宣言(一七七六), 프랑스의 人權宣言(一七八〇) 등에謳歌되고 있는 人間의 自由・平等이 그 基本的 理念이 되고 있다. 즉 獨立宣言에는 「모든 人間은 平等하게 만들어져 다른 사람에게 讓渡할 수 없는 一定한 權利가 부여되고 있다」라고 되어 있고, 人權宣言에는 「人間은 生來로 權利에 있어 平等하다」고 되어 있다(以上平凡社『哲學事典』참고). 또한 이 『事典』은 약간 左派의인 解說도 있기 때문에, 여기서는 事實關係만을 參考하였으나, 따로 조금 오래된 것이긴 하나 브라이스卿의 “Modern Democracies”의 冒頭에 있는 定義를 引用하고 싶다.

「메모크라시라는 말은 헤로도토스의 옛날로부터 國家의 支配權이 特定한 一階級乃至 數階級에 賦與되는 것은 아니고, 集團全體의 成員에 대하여 法的으로 賦與되는 政體를 표시하기 위하여 사용되어 왔다. 이렇게 말하는 것은 投票에 의하여 行動하는 集團에 있어서 支配權이 過半數속으로 돌아간다는 의미이다. 全員一致는 아니다. 一集團에 있어 平和의으로 또한 合法的으로 그 集團의 意思라고推

定되는 바를 決定하는 다른 方法이 지금까지 발견되지 않은 까닭이다. 慣行이 以上을 메모크라시의 受容된 意味로 하였으며 말을 사용함에 있어서는 慣行이 가장 安全한標的이다(長谷川才次氏『現代民主主義考』에 의한)」

그리하여 長谷川氏は「곧 메모크라시의 本質은 majority rule이라고 하는데 끝날 것이다」라고 하고 있다. 나도 그렇게 생각하는데, 그러나 多數決이라고 반드시 올바르게 말하는 할 수 없다. 그래서 民主政治란 決코 좋은 制度는 아니다. 다른 貴族制・獨裁制・寡頭制 등등은 이미 試驗이 끝난 落第物이기 때문에, 다른 方法이 발견되지 않는 이상, 不得已하다고 말하는 사람도 있는 것이다. 長谷川氏가 여기에 더하여 하이에크教授가 民主政治의 改革을 주장하여 本來의 立法부와 行政의 條令만의 立法부와 의 二院制를 提案하고 있는 것, 또 民主政治라고 하더라도 나라에 따라 相違가 있는 것(아메리카式 民主主義만이 民主主義는 아니다), 및 民主政治를 運營하는 世論의 指導를 잘못하지 않도록 하여야 할 것 등을 서술하고 있는(同上書) 것은 傾聽하여야 할 指摘이라고 생각된다.

日本은 戰前에 있어서는 全然 民主政治의 그림자

되기에 이르렀다. 그의確한 例를 『論語』에서 볼 수 있다. 즉 子游가 孝를 질문한데 대해 孔子가 「今之孝者、是謂能養、至於犬馬、皆能有養、不敬、何以別乎(爲政)」라고答한 것이 바로 그것이다. 여기에 「今之孝」가 養 즉 饗食임을 지적하고 또한, 「敬」의 필요를說하고 있는 것이다. 다만 『論語』에도 한 군데 孝의 本義가 사용되고 있는 곳이 있다. 즉, 「子曰、禹吾無間然矣、非飲食、而致孝乎鬼神、惡衣服、而致美乎皀(泰伯)」이라고 하는 것이 그것이다. 이것은 夏의 禹王을 賞讚함에 있어 鬼神을 제사하는 경우의 「孝」에 대비하여 자기의 「飲食」을 거처는 것으로 하는 것을 서술하고 있는 것이다.

이상 要컨대, 忠은 忠君의 뜻이나, 오늘날의 해석에서는 國家에 대한 忠誠이라고 해석되고, 한결음 더 나아가 일반적인 忠誠、忠實한 마음이라고 해석하여도 좋다. 또 孝는 아버지에게 대한 자식의 義務로서 물론 不可缺의 것이다.

二、民主主義

民主主義는 말할 것도 없이 Democracy의 譯語。

고, demos(民衆)에 의한 kratia(權力)이라는 語源이 표시하는 것처럼 본래 政治의 一形態이다. 그러나, 現在에 있어서는 단순히 政治의 面에만 그치지 않고 社會的・經濟的 方面에까지 그 概念이 넓혀지고 있을 뿐만 아니라 民主主義 그 자체도 社會主義國家의 成立에 의하여 概念이 分化되어, 예를 들면 代議制民主主義와 直接民主主義의 對立 등도 일어나고 있다. 當面의 問題로는 나에게서는 民主主義의 모든 樣相을 論할 能力도 없고 또, 그럴 필요도 없으므로, 그 본來的 意味・概念에 對하여 조금 서술하기로 한다.

그런데 본래의 意味에서는 「民主政治」라고 일컫는 쪽이 妥當할 것처럼 생각된다. 民主政治 즉, 데모크라시는 그 語源이 보여주는 것처럼 古代 그리스에서 發生한 것인데, 그리스의 폴리스에 있어서는多數의 奴隸가 存在하였으므로, 實質적으로는 貴族制에 가까운 것이었다. 그럼에도 불구하고 플라톤이 哲人政治에 대하여 民衆政治를 大衆的 欲望이 支配하는 墮落形態로 看做하였음은 유명한 일이고, 아리스토텔레스도 같은 생각이었다.

오늘날의 民主政治도 플라톤・아리스토텔레스 등의 先哲이 指摘한 弊害를 수반하고 있음은 否定할 수

平君」 또는 「大忠・次忠・下忠・國賊」 등의 分類도 보이는데, 그런데도 오히려 人臣을 論하여서는 「愬臣・篡臣・功臣・聖臣」의 分類가 있어 「忠臣」이란 말은 보이지 않는다. 그리고 『韓非子』에 오게 되면 「小忠・大忠(飾邪)」의로도 「忠臣(南面・姦劫弑臣)」 등이 出現한다.

다만 약간 問題인 것은 『墨子』이다. 兼愛中篇에 「君臣不惠忠」이란 말이 있고, 兼愛下篇에 오면 「爲人主必惠, 爲人臣必忠」 및 「惠君・忠臣」 등의 말이 보이는 것이다. 『墨子』의 諸篇에 대하여는 여러가지 문제가 있으나, 여기서 兼愛篇만을 가지고 말한다면 上篇에는 忠이란 글자조차 없고 中篇에는 「君臣・不惠忠」과 같은 用例가 있으나, 또한 「忠實欲天下之富云云」의 「忠實」이란 用例가 있고 (이 「忠實」이란 말은 他篇에서는 「忠情」의 用例와 같은 뜻으로 「本心」으로부터, 「眞心」으로부터의 뜻이다), 下篇에 이르러 「忠臣」이란 말이 出現하는 것을 上述의 經緯에 照會하여 생각해 볼 때 上篇은 가장 오래되었고, 下篇은 가장 새로운 것으로 생각된다.

以上の 理由로, 忠이 君臣間の 臣의 德으로 固定해 간 것은 적어도 儒家에 있어서는 筭子에서 시작

한다고 생각되며, 年代로서도 戰國末期에 가장다고 할 수 있을 것이다. 무슨 까닭으로 臣下의 義務로서 忠이 選擇되고 固定되어 있는가에 대하여는 나중에도 생각하는 바가 있으나, 여기서는 岐路에 너무 빠지지 않게 되도록 省略한다.

다음, 孝에 대하여 서술한다. 孝는 忠과는 달리 古典에 예로부터 많이 나오는데, 아버지에 대한 자식으로서의 代表的인 德目은 祇(『書』康誥, 『左傳』傳33 引康誥 등)가 오히려 普通이었던 것 같으며, 孝는 반드시 그렇지도 않았었다. 가장 典型的인 用例를 들면 『詩』의 「苾苾孝祀, 神嗜飲食(小雅楚茨)」 「率見昭考, 以孝以享」(周頌載見 등)과 같이 祖先에 대한 饗食祭祀의 意味이었고 그 가운데서도 「以孝以享」이란 말은 鍾鼎의 金文의 常套句이다. 게다가 曾伯璽 및 番君璽에 보이는 孝字는 孝의 下部의 子字대신 食(후후 인가)字를 쓰고 있는 異體字가 사용되고 있다. 곧 孝는 본래 老人에의 饗食의 뜻임은 의심할 여지가 없다. 이것이 春秋時代가 되면 아버지에 대한 자식으로서의 德目的 代表的인 것으로 되고, 동시에 그 내용도 단순한 饗食만이 아니고 아버지의 뜻을 尊重하는 것이거나 아버지에 對한 敬意從順 등의 意味가 포함

므로, 「臣、事君忠(八份)」이라는用例가 있다. 『左傳』에도 거의 같은 뜻으로 君에 대한 忠를 說하는 것(僖23·宣12·成2·襄5·襄9·昭元等)이 比較的 많은데, 거꾸로 君이 民에 대하여 忠이어야 함을 說하는 것「上思利民, 忠也(桓6)」(魯莊公)曰, 小大之獄, 雖不能察, 必以情, 對曰, 忠之屬也(莊10) 등이 있는 의로 「以私害公, 非忠也(文6)」 「無私, 忠也(成9)」 「外內倡和爲忠(昭12)」 등 私心이 없는 것을 忠이라고 함을 보여주고 있다.

어찌하여 古文獻에 보이지 않는 忠이란 文字가 春秋時代에 오면 頻出하는 것일까. 偶然이라는 것도 一應생각되지 않는 것은 아니나, 나는 생각컨대, 忠이란 文字가 春秋時代에 이르러 만들어진 것이나 아닐까. 文字가 있다, 文字가 만들어진다고 하는 것은 그 概念이 있다, 또는 發生하였다고 하는 것이다. 나는 春秋時代는 古來의 呪術的, 宗教的 世界로부터 人間의 主體性을 인정하는 時代로 變化하였다고 생각하고 있다. 그 點에 관하여는 다른 機會에 이미 서술한 일이 있으나, 여기서는 當面의 問題가 아니므로 그 論證은 省略하겠다. 다만 人間의 主體性을 認定하게 되면 사람의 마음(心)이 中心이 되지 않을 수 없다.

종래에도 인간의 行動을 規制하는 것으로서 여타가지 德目이나 義務가 存在하여 있었지만, 사람의 마음(心)의 속(中)으로부터 發生하는 德目으로서 처음으로 忠이란 概念과 文字가 發生한 것으로 생각된다.

그런데 一般的인 忠實·忠誠이 君主에 대한 特別의 德目으로 傾斜해 간 것은, 그러면 어느 때쯤부터일까. 그 時期를 正確히 判定하는 것은 困難한 일이나, 현재 存在하고 있는 文獻에서 고찰해 본다면, 『論語』에 있는 것과 같은 用例는 『孟子』에도 계속하고 있다. 대체로 孟子는 五倫을 처음으로 論한 사람이나, 그 속에서 「君臣有義」라 하고, 그 밖에도 臣은 君에 대하여 義도는 仁義, 혹은 敬으로서 對하여야 함을 서술하고 있어 君에 대한 忠를 說한 곳은 없다. 원래 『孟子』에서는 忠를 說한 것이 적어 全篇에 겨우 三字(敎人以善謂之忠(滕上)) 「自反而忠矣(離下)」 「待先生如此其忠且敬也(同上)」, 忠信으로 熟語로 된 것도 二語(仁義忠信(告上)) 「居之似忠信(盡下)」에 지나지 않는다. 忠를 說하고 있는 대상도 모두 보통의 他人이었으며 君主는 아닌 것이다.

『荀子』에 이르러서는, 忠은 대체로 君에 대한 臣下の 德으로서 固定하였던 같고, 臣道論에는 「上忠

忠孝思想과 民主主義

一、忠과 孝

먼저 忠과 孝에 대하여 생각해 본다. 現在에 있어서는 말할 것도 없이 忠이란 君主에 대한 忠誠心, 孝란 아버지에 대한 자식으로서의 最大의 義務라고 되어 있다. 그리하여 금번의 主題도 그런 意味이었으나 이 兩者에 대하여 약간 그 本義를 찾아 살펴보기로 하자.

忠이란 古來로 「中心을 忠이라 한다」고 하는 解釋이 있듯이 바로 「성심」 즉 眞心이다. 혹은 忠實, 忠誠이다. 그런데 이 忠이란 文字는 古代의 文獻, 예를 들어 『易』 『書』 『詩』 등에는 存在하지 않고 (다만

宇 野 精 一

△斯文會會長・東京大學名譽教授・文博士

『易』과 『書』가 다 함께 그 새로운 部分에는 보인다). 春秋時代의 記載인 『春秋左氏傳』 및 『論語』에 이르러 처음으로 보이고 있다. 또한 『論語』에는 單獨으로 쓰여지는 忠 이외로 信과 熟語를 이루어 忠信이라는 말이 頻出한다. 忠이나 信은 다 같은 意味이나, 忠이 眞心인데 대하여, 信은 「진실」 즉 眞言이어서 거짓말을 하지 않는다는 뜻이 本來의 意味이다. 그것은 어쨌든 忠은 忠信과 熟語를 이루는 것에서 보듯이 忠實의 意味이어서, 君主에 대한 臣下의 義務라고 하는 特定한 것은 아니다. 『論語』의 用例를 볼 때 曾子의 三省의 말 가운데 「爲人謀而不忠乎(學而)」라고 있듯이 一般的인 忠實・誠實의 意味로 쓰이고 있다. 물론 忠實・誠實은 君主에 대하여도 당연히 要求되는 것이

風靡하여 日本의 教育指針도 크게 左右로 動搖되었을 때, 古來의 忠孝思想으로 教育의 淵源으로 삼아야 할을 보여준 것이 明治天皇이며, 이를 補佐하여

리고 元田永季가, 李退溪先生에게 傾倒한 大塚退野의 學流를 따른 者이었다는 것도 興味있는 歷史的事實이다.

教育勅語의 渙發에 盡力한 것이 元田永季이었다. 그

임고 程子の說에 말미암아 이 好文字를 漫觀해서
 는 아니됨을 알았으며, 그 얼마 뒤 朱子가 程說을
 지나치다고 함을 보고는 信疑가 서로 半半이었다.
 그런데 다시 생각해 보진대, 朱子는 다시 轉語의
 文王의 마음을言盡해냈다. 대저 그런 뒤에 天下
 의 君臣됨이 定해진다. 드디어 程朱의 說을 操의
 뒤에 붙이노라. 山崎嘉祿」

周의 文王이 아무 罪도 없는데도 暴虐無道한 殷의
 紂王에게 잡혀서 흠우리 속에 짊어 넣어지어, 눈은
 보이지 않고 귀는 들리지 않아 死生之間을 彷徨하면
 서도 「臣의 罪는 誅罰당해 마땅하다, 天王은 聖明」
 이라고 하면서 조금도 원망하는 마음이 없고, 批判하
 는 마음이 없이, 절대적으로 순수하게 君을 사랑하
 는 곳에, 文王이 至德으로 評價되는 所以를 보려고
 하였던 것이다. 君父에 대한 純粹無雜의 精神은 人
 間固有의 精神으로서 天理 그대로의 人間이 되면, 그
 령게 되게 되어 있는 것이다. 莊子가 「天下의 大戒가
 들이 있다. 命이요, 義이다. 子의 父에 있어서와 臣
 의 君에 있어서는 天地 사이에 도망할 곳이 없다」고
 한 것은, 君을 無視하는 說이라고 斷定한 朱子의 說

에 賛成하고, 어디까지나 君臣의 義는 天地自然의 道
 理에 근거하는 것이라고 한 것이다. 이 關帝의 精神
 은 高弟인 淺見綱齋에게 승되었다. 綱齋는 關帝의 說
 을 敷衍하여 「獨斷操附錄」을 만들고 또, 學生의 記를
 기울여 「靖獻遺言」을 만들어, 中國의 歷代를 가운대
 서 國家危急存亡之際에 마음 전히 불을 마친 志士仁
 人 八人의 人物에 대하여 그 忠烈·遺言을 높이 들고
 그 아래에 그것을 理解하는데 필요한, 각각의 人物의
 言行이나 參考로 할만한 것을 記錄해서 後世에 매우
 큰 影響을 끼쳤다. 이에서 나아가 水戶의 弘道館述
 義에는 「父에 있어서는 孝라 하고, 君에 있어서는
 忠이라 한다. 나의 誠을 다하는 所以에 이르러서는
 한가지이다」라고 하여 忠孝一本을 提唱하였다. 또한
 吉田松陰에 이르러서는 「士規七則」속에서 「君臣一體
 忠孝一致는 오직 우리 나라만이 그렇다고 할 수 있
 다」고 하여, 天皇은 日本國民의 一大家族의 家長이
 므로, 忠하면 孝이고 孝하면 곧 忠이 된다고 明言하
 였다.

世界の 奇蹟이라고 불리우는 明治維新이 成功한
 것은, 近世월 동안의 儒者들의 思想運動이 成功하
 였기 때문이다. 그런데 維新後, 西歐思想이 日本을

그러나, 아아, 나의 罪는 誅罰 당해 마땅하다, 天王은 聖明.

程子遺書에는 말하기를 「韓退之가 美里操를 지어 말하기를『臣의 罪는 誅罰 당해 마땅하다. 天王은 聖明』이라 하였다. 文王의 마음을 잘 言表해 내고 있다. 이것이 文王의 至德處이다」라고 하였다. 朱子語類에는 말하기를 「問, 『君臣父子는 다 같이 이 天倫이다. 그런데 君을 사랑하는 마음이 끝내 父를 사랑함과 같이 못한 것은 무엇인가』曰, 『離脫하고 배반함도 또한 다만 이 庶民이니, 賢人君子는 곧 이와 같이 되지는 않는다. 韓退之는 말하기를, 臣의 罪는 誅罰 되어 마땅하다. 天王은 聖明이라 하였다. 이 말은 무엇 때문에 程子가 이것을 좋다 하였는가. 文王이 어찌 紂의 無道함을 알지 못하였겠는가. 그런데도 도리어 이같이 說함은 이 衆人을 欺誑함이 아니다. 다만 여기에는 說이 있다. 모를지기는 轉語가 있어 바야흐로 言表해낼 만하다. 살펴보아 으면 臣子로서 君父의 옳지 못함을 說하는 道理는 없다. 이것 이 곧 君臣의 義를 터득하는 곳이다. 莊子는 말하기를, 『天下의 大戒가 둘이 있다. 命이오 義이다. 자식

의 아버지에게 있어서는 어디간들 命이 없고, 臣의 君에게 있어서는 어디간들 義가 없나. 天地 사이에 도망할 곳이 없다』라고 하였다. 전에 일찌기 題跋의 한 文字에 이 말을 인용하여서 莊子의 이 說은 곧 楊氏의 君을 없이하는 說이라고 한 바 있다. 그의 이 意思는 곧 이것을 어찌할 수 없으니 바야흐로 어디에 義가 있는가. 도리어 이것은 自然히 있는 바의 道理임을 알지 못하는 것 같다』라고 하였다.

以上이 山崎闇齋가 表彰한 幽操의 全文이다. 闇齋는 여기에 다음과 같은 跋文을 붙여 單行本으로 發刊하였다.

「禮에 이르기를 『天이 地에 앞서고 君이 臣에 앞서는 것은 그 義가 한 가지이다.』 하였으며, 坤의 六二「敬以直內」、大學의 至善「臣、止於敬」、참으로 뜻이 있는 바이로다. 「泰誓」에 이르기를 「내가 天에 順從하지 아니하면 그 罪는 (紂王과) 같다」고 하였다. 이는 泰伯과 文王이 깎이 꺼린 바이고, 伯夷叔齊가 敢히 諫한 바이며, 그리고 孔子가 「未盡善也」라고 말한 所以이다. 내가 일찌기 拘幽操를

「靈公」 등의 예에서도 볼 수 있듯이, 忠恕, 忠信이라 한 뜻이 熟語로 사용되는 일이 꽤 있는 것도 忠의 眞實의 의미로 사용되었기 때문이다. 즉, 忠의 字義는 眞實을 다한다는 뜻이고, 이것이 君主 혹은 國家에 대하여 忠誠을 다한다는 의미로 專用되기에 이르는 것이다. 즉 戰國으로부터 秦漢에 걸쳐서 차차 君에 대한 忠義의 德이 强調되고, 正史 속에 忠義傳이 設定되기에 이른 것은, 晉書에 시작되어 以下 新舊唐書·宋史·金史·明史에는 모두 忠義傳을 세우고 있다.

忠이 孝와 併稱되게 되는 것은 「孝經」, 「韓非子」, 「呂氏春秋」, 「漢書」 등에서부터이고, 「孝經」에 대하여 「忠經」이 만들어진 것은 漢馬融撰 鄭玄注로題하고 있으나 宋代의 僞作일 것이라는 것이 定論이다. 즉 宋代에 이르러 漢民族이 北方民族인 遼·金 등에 壓迫되어 처음으로 對立國家의 意識이 顯著하게 되었을 때, 忠의 觀念이 가장 강하게 强調되기 시작한 것이라고 생각한다. 게다가 宋代에는 哲學思想이 진전되어 있었기 때문에 忠의 해석도 한층 深遠精微한 것으로 되었다.

李退溪先生에 傾倒하였던 우리 山崎闇齋도 程朱의 說에 근거하여, 韓退之가 만든 拘幽操를 表彰하고

純忠의 精神을 鼓吹하였다. 拘幽操라는 것은 周의 文王이 殷의 暴君 紂王에게 拘束되어 羑里(유리)라는 곳의 흙우리 속에 幽閉되었는데, 그때의 文王의 心境을 文王을 대신하여 읊은 것이다. 이에 대하여 程子是 「文王의 마음을 잘 言表한 것으로, 이것이야말로 文王의 至德處라고 贊하였다. 「拘幽操」의 全文 및 拙譯을 掲載하면 다음과 같다.

文王羑里作

目窅窅兮其凝其首
耳肅肅兮聽不聞聲
朝不日出兮夜不見月與星
有知無知兮爲死爲生
嗚呼臣罪當誅今天王聖明

文王이 羑里에 幽閉되어 있다.

눈은 요요, 눈을 뜨고 보아도 장님과 같고

귀는 소소, 귀기를 여도 소리 들리지 않는다.

아침에 해는 돌아나지 않고, 밤에는 달과 별을 보

지 못하며

아는 것이 있는가, 아는 것이 없는가,

死生을 彷徨한다.

政治의 根本이 된다고 생각한 것은 이 이상 論議한 것도 없이 明瞭한 일이다.

그런데, 日本에서는 古來로 農耕民族으로서 發達되어 왔으므로, 아버이를 扶養하고 아버이를 소중히 여기는 아름다운 習慣이 社會에 普遍되었다. 그러나 아버이를 소중히 여기는 個體의 行爲를 하나의 德目으로서 「孝」라 일컫는 말은 알지 못하였다. 그러던 것이 百濟의 王仁이 「論語」를 傳하는 것에 의해서 「孝」라는 말을 알고, 孝가 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 重要한 德目임을 알았다. 그래서 孝라고 하는 外國語를 그대로 日本語로 하고 漢音 그대로 이것은 「コウ」라고 發音하게 되었다. 이래로 日本에서는, 孝는 國民道德의 中心이 되었고, 明治의 教育勅語에도 「 너희들 臣民은 잘 忠하고 잘 孝하여 億兆가 마음을 하나로 하여 대대로 그美를 이룸은 이 우리 國體의 精華로서……」라고 謳歌되기에 이르렀던 것이다.

二、純忠의 首唱과 忠孝一本

儒教가 본시 宗의 宗教로서 發達한 것이라는 것은

이상과 같은데, 君王 혹은 國家에 대한 忠誠心을 다하는 忠의 德도 孝와 並行하는 重要한 德目이라는 것이 차차 認識되어 왔다. 周知하는 바와 같이 『論語』에 보이는 忠은 誠實・忠實의 意味로 사용되는 일이 많고, 臣下의 君主에 대한 德으로서 說明되고 있는 것은, 孔子가 魯의 定公에게 答하여 「君은 使臣以禮하고, 臣은 事君以忠(八佾)」이라고 말한 一例뿐이다. 孔子가 齊의 景公으로부터 政治의 要諦에 대한 질문을 받았을 때, 「君君, 臣臣, 父父, 子子」라고 答변하고 있으므로(顔淵), 君臣父子의 道德이 一切의 道德의 基本이 되는 것을 認定하고 있는 것인데, 그러면서도 君臣의 道德을 忠으로 規定하지 아니하여, 忠이라 하면 眞心・眞實의 의미로 사용하였던 것은 注意할 만한 일이다. 예를 들면, 樊遲가 「仁을 묻는」에 答하여 「居處恭, 執事敬, 與人忠(子路)」이라 하고, 君子에게 아홉 가지의 마음가짐이 있음을 說한 가운데 「言思忠(季氏)」이라고 있는 것도, 三桓子의 말이기는 하나 유명한 三省 가운데의 하나로 「爲人謀而不忠乎」라고 있는 것도, 誠實・忠實의 의미이다. 또한 「夫子의 道는 忠恕而已矣」라고 한 것도, 그리고 「主忠信, 無尤不如已者(鄉黨)」나 「言忠信, 行篤敬(金

平鬼神(泰伯)이라고 있는 것은 이意味이다. 그런데 春秋時代로 오면 차차 生前의 兩親에 대한 德目으로 되어 孔子의 時代에는 오히려 오로지 生前의 扶養을 의미하고 死後의 일은 그 概念 속에 包含되지 않게 되어 왔다고 생각된다. 그러길래 子游의 질문에 답하여 「今之孝는 이 能히 養함을 말한다. 大馬에 이르기까지도 能히 養함이 있다. 공경하지 않으면(大馬를 養함과) 무엇으로서 다르겠는가(爲政)」라고 말한 것이라고 생각한다. 뿐만 아니라 有子는 「孝弟는 그 仁의 本인저(學而)」라고 하여, 아버지와의 孝, 兄長와의 從順이야말로 理想의 德인 仁, 혹은 仁政의 근본이라고喝破하였다. 바로 그렇기 때문에 『孝經』에는 「그 孝는 德의 本이라」고 하였고, 『孟子』에는 「堯舜之道는 孝弟 畧(告子下)」이라 하였고, 『管子』에서는 「孝弟는 仁의 祖(근본)」라고 하여, 孝弟야말로 修身齊家治國平天下의 큰 根本임을 명백히 하였다. 孝야말로 家庭平和, 社會秩序, 國家秩序의 根本이라고 한 中國古代의 知慧에는 머리가 수그러진다. 어린이의 教育에도 神에의 사랑, 이웃에의 사랑부터 가르치는 것보다는, 아버지와 자식의 自然의 사랑부터 가르치는 쪽이 얼마나 자연스럽고 알기 쉬운지 여려 말

할 필요도 없을 것이다.

이것을 요컨대 中國의 孝는 祖靈信仰이라고 하는 宗教的인 것으로부터發하여 차차 人間的 내지 倫理的인 것으로變化하고, 드디어는 「孝는 百行之源」 「孝는 仁之本」이라고 하게 되어 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 것으로서 가장 重要視되기에 이르렀다. 孟懿子가 孔子에게 孝를 물은데 대하여 「違하지 말라」라고 하고는 그 內容을 설명하여 「生事之以禮, 死葬之以禮, 祭祀之以禮(爲政)」라고 한 것은 死後에까지 아버지에게 대한 敬愛의 念은 계속되어야 함을 가르치고자 한 것이다. 어떤 사람이 孔子에 대하여 地位에 나아가 政治를 하지 않는다고 하니, 孔子는 尙書의 君陳篇을 인용하여 「書云, 孝로다, 이 孝. 兄弟에 友하고 有政에 施한다」고 있는데 「이 또한 政을 하는 것이다. 무엇 때문에 政을 함을 하겠는가」고 대답하고 있는 것도, 君陳이 능히 孝友를 다하고 一家를 齊家한 것도 政治를 한 것이니 무엇 때문에 地位에 나아가 새삼 政治를 할 필요가 있겠는가 고한 것이며, 政治의 要諦는 孝友의 마음을 이루어 넘쳐가면 그것으로 충분하다고 생각하였기 때문임에 지나지 아니한다. 孝가 一切의 道德의 基本이 되고

日本の忠孝論

阿部吉雄

△日本學藝研究會會長・文庫。

一、儒教는 본래 孝의 宗教

儒教는 원래 孝의 가르침을 基本으로 하는 가르침이다. 어버이를 扶養하고 敬事하는 習慣이 원래 農耕民族에서 顯著하게 발달하는 것은, 現代의 民俗學、人類學의 調査로도 분명한 일이다. 이에 대하여 狩獵民族 사이에서는 老人이나 兩親을 소중히 여기는 習慣이 별로 생기지 않는다. 狩獵民族 사이에서는 老人은 오히려 거처가 아니며, 일에 방해자가 되기 때문이다. 農耕民族에서는 老人의 知慧가 尊重되어 어느 때 播種을 하면 좋은가, 어느 때 거두어야 되는 좋은가를 — 히 老人의 經驗을 들을 필요가 있

어서일 것이다. 「孝」라고 하는 德目을 英語로 번역할 때, 여기에 딱 들어 맞는 말이 없는 것은, 西歐文明이 狩獵民族을 源流로 하기 때문에, 어버이를 소중히 여기는다고 하는 習慣이 그렇게까지 密着되지 않은 까닭이라고 생각한다. 英語에서는 孝를 Piety라고 하나 이것은 虔虔이라는 의미이다. 즉 Filial duty (孝內의 義務)라고도 하나, 이것도 孝라고 하는 德目이 西歐社會에서는 德目으로서 密着되지 않았음을 보여 주는 것에 지나지 않는다.

中國古代의 殷의 時代는 禮制(禮制)가 매우 盛하였었다. 그리하여 孝의 文字는 실려 養의 뜻으로서, 古代理의 資料에 의해 보더라도 禮制의 德目이 孝가 주이었다. 「論語」속에 禹王을 敬事한 말 가운데, 「菲飲食(菲食) 稱孝

△附▽ 特別寄稿

日本の 忠孝思想論 三篇

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.
2. 本學報는 菊版 150面 内外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4 回 刊行한다.
3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.
4. 本學報는 退溪學研究를 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 내용으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.
5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.
6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.
7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
 - (가) 名譽會員
 - (나) 贊助會員
 - (다) 普通會員

名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬원을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百원으로 한다.

但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版物 一切를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年間 學報(送料 本院 부담)를 提供한다.

8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16

三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

담에 「제자식 키워보면 부모의 고마움을 안다」는 말이 있다. 이 속담에 근거해서 우리는 좀더 확대된 추리를 해 나갈 수 있게 된다. 즉, 자기 부모에게孝誠스럽지 못한 사람이 어찌 다른 사람을 정상적으로 사랑할 수 있겠느냐는 것이다.

孝에 의하여 다져지는 사랑의 정신은 보편적인 인간사랑에로 미칠 뿐만 아니라, 심지어 自然의 미물인 鳥獸草木에까지 이르는 愛之心이라고 강조되기도 한다. 孝心の 확대는 따라서, 단지 인간사랑에 제약되지 않고, 人類愛조차 넘어서서 宇宙的 사랑에로까지 擴充되고 있다. 여하튼 忠孝는 요약해서 인간의 尊嚴性を 높이는 보편적 윤리정신이라 할 것이다.

오늘날 우리가 살고 있는 사회는 產業社會로 급진해가고 있다. 인간의 가치가 效率性에 지배되고 이기적인 개인주의가 압도하는 데서 人間疏外의 문제조차 심각하게 대두하거나, 家庭과 社會에서 온 國民이 이 忠孝의 이념으로 人本主義의 현실을 성취시키고 미래를 展望함이 소망스러운 터이다. 忠孝에 관한 회의적 내지 비판적인 관점도 일부 과거의 양점을 되풀이할 수 없는 현실에서 시종한 憂慮의 표명으로서 수용되어야 할 것이다. 이와 같은 관점은 또한 해결

이나 웨버의 이론뿐만 아니라 유사한 서양이론을 선진국가의 현대학설이라고 맹목적으로 받아들이려는 노예적 자세에 主體의 精神의 확보를 가능하게 할 것이다. 忠孝를 둘러싼 일부 역사적 결합때문에 그 본질에 대한 傾聽과 理解가 저해당할 수는 없다.

우리는 忠孝의 이념이 담긴 고전적 정신과 그 이후의 역사에서 지적될 비판의 素地를 변증법적으로 종합하면서, 우리의 발전적 미래를 향하여 主體의 價値觀을 창조해 나아가야 할 것이다.

(註)

(1) 吳猛 字 伯 武 : 풀나라에 오맹이라는 소년이 있었다. 그는 8세 때에 이미 부모에게 孝順의 극진하였다. 그는 밤중에 부모님이 주무시다가 모기에 물린 것을 안타가히 여겨서 먼저 그 방안의 모기가 자기를 물어 배부르게 하고, 부모의 잠자리에서 뜯지 않게 하였다는 故事이다.

(2) 郭巨埋兒 : 과거라는 가난한 사람에게 3세 되는 어린애가 있었는데, 항상 할머니의 음식물 몰래 훔쳐 먹는 버릇이 있었다. 이에 과거부부는 어머니를 공경해야 되겠다고 여겨서 자기 아들을 생매장시키려 했다. 땅을 파다가 뜻밖에 흙 속에서 황금 한 항아리를 얻으니, 아들의 매장을 멈추었다는 이야기이다.

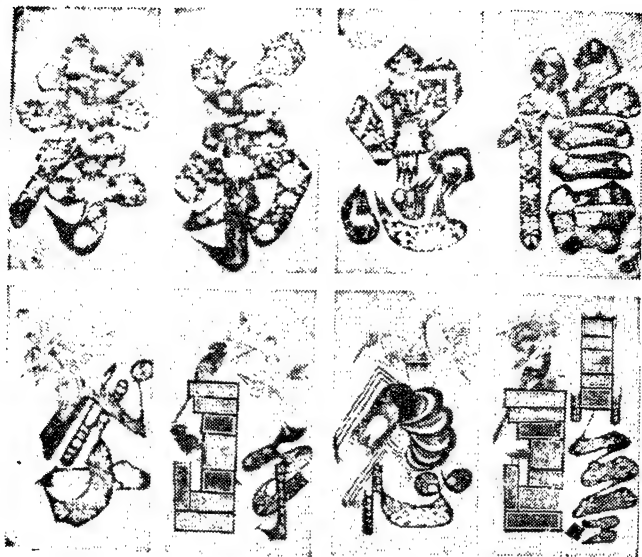
(3) 黔婁縮葬 : 갈루라는 풀나라 사람이 있었는데, 평소의 매우 孝誠스러웠다. 부친이 갑자기 병이 나자 그는 부모님이나 부친의 피부를 맛보았다. 병이 쓰러졌으니 나자자고, 고, 번이 달면 위중한 증세이었기 때문이었거니와, 그의 한결같은 孝心을 가히 존경할 만하다는 이야기이다.

충신란이란 사람은 다른 사람의 과오를 용서할 수 있고, 만대로 다른 사람의 잘못을 용서 못하는 사람이 자기 자신에 충신하기 어렵다는 것이다. 이같은 주장은 이미 孔子가 忠과 恕는 一以貫之한다는 뜻에서 지적한 바이고, 朱子가 주대에 이 뜻을 천명하여 이른바 「盡己之謂忠, 推己之謂恕」(자기자신을 다하는 충신을 忠이라 하고, 다른 이에까지 미치게 하는 것을 恕라고 한다.)라고 한 것이다. 근본유학에서는 自我忠實 혹은 自我完成의 노력없이 他人他事에 충실하려는 것을 偽善이니 奸하다고 하여 부도덕한 것으로 지탄하고 있다. 이같은 사람을 후심하게는 羊頭狗肉이라고도 통째하나, 古典과 靑史에서는 이른바 俗儒 陋儒, 腐儒 또는 小人儒라고 칭한다. 이들이야말로 忠孝의 정신을 악용하거나 기만하였다. 이들은 대체로 奸臣이었거나, 御用學者이었거나 또는 霸權主義者이었다. 孔子는 이와 같은 무리들에게 이른바 「木鐸(木鐸, 八佾)」의 역할을 하여, 그들의 不義性을 警醒了켰다. 이같은 관점에서 유학의 본질은 항상 孔, 孟子의 思想 안에서 쇄신되어야 하고, 醇化된 活力으로서 사회생활에 적용시켜야 할 것이다.

유학의 입장에서 孝는 결코 부모에 대하여 맹목적

인 무한봉충을 강요하는 것이 아니며, 또한 의미하지도 않는다. 孝는 본래 자식의 부모에 향한 사랑을 뜻한다. 그렇다고 子女의 부모를 경만 강요되고, 부모의 자식사랑은 없어도 그만이라는 식이 아니다. 孝는 부모의 자식사랑과 함께 共有하는 親和力이다. 즉, 부모로서 부모다운 사랑 父母慈를, 자녀로서 자녀다운 사랑——子孝를 서로 공동소유하는 관계에서 언급하는 것이다. 따라서 孝는 결코 垂直倫理가 아니라 互換한 互부근거가 여기에 있는 것이다. 孝는 누구도 강요할 수 없는 전혀 自發的이며, 순수하게 自發인 理念이자 또한 실천될 행위이다. 이때 孝心은 내적으로 忠과 일맥상통한다. 이때 忠이 그렇듯이 孝 역시 가족의 울타리를 벗어나서 다방히 사회성을 지녀야 함을 유교는 목격한다.

孝의 정신은 변형한 가족중심적 利己主義를 조장하는 源泉이라 지탄될 것이 아니다. 이같은 견해는 오히려 가족간의 사랑의 自發성과 親和力을 잘못 파악한 것임에 틀림없다. 왜냐하면 일반적으로 자기의 자녀를 사랑하지도 않으면서 다른 사람을 사랑할 수 있다고 생각한다면, 이것이야말로 非合理的이며 또한 正常心理라고 보기 어렵기 때문이다. 우리의 속



孝第圖 一서을·金宗學 소장-

의構圖와彩色이라면, 후기 것은 眞意의生命感을 상실하고 虛飾과 기교만이 과장된 경향임을 논할 수 있다.

이상으로써 忠孝에 관한 부정적 측면을 대략 생각해보았거니와, 여기서 忠孝의 정신은 본래 他律的인規範이 아니라는 사실이다. 역사적 사태로서 펼쳐졌던 忠孝를 빙자한 위선과 기만은 결코 유교 근본이념의 어떤 必然的歸結도 아니다. 忠孝의 이념을 중심한 유학의 목표는 오히려, 위와 같은 역사적 사상적 굴절의 사태를 극복하고 인간의 尊嚴性和平等性を 확보 구현하는 데 있다고 할 것이다.

Ⅲ

忠孝는 본질적으로 정치적 이데올로기를 넘어서는 普遍的인 윤리정신이다. 忠이란 君主에게나 上官에게 아침적으로 충성하는 의미가 아니다. 忠은 타인에 향하기에 앞서 自我忠實을 목적으로 하는 向內的 정신이다. 여기에서 사람다운 사람이라면 表裏不同해서는 안되고 内外合一해야 한다는 유교사상에 입각해서 忠은 他人과 연관된다. 따라서, 자기 자신에

다.

한편, 忠孝의 정신이 인간의 自律的인 倫理規範으로 응용되어지면서도, 당리 국가권력간의 의의와 지배계층에 유리하도록 침해당하기 시작한 것은 일찍이 漢代까지 소급한을 이해함이 필요하다. 이는 忠孝思想의 역사적 變遷現象이 忠孝의 정신 자체와 내적 결합에서 기인하는 것이 아님을 확인할 것 있기 때문이다. 한편 생활과 의식이 고도로 발달된 오늘날, 우리의 상화에서 새로운 價値觀이 뚜렷하게 제시되고 있지 못한 실정에서, 우리 문화에 뿌리박고 있는 傳統思想의 참 뜻의 확보와 善用은 의의있고 값진 노력이 아닐 수 없기 때문이다.

漢나라는 중국 天下를 통일한 후에 사상적으로도 大統一을 뜻하였다. 이에 漢武帝 때에 이르러서는 儒敎를 국교화하고 五經博士制를 실시하여, 유교의 官學化 작업이 수행되었다. 이때부터 유학의 자유주의적이고 人本主義的 정신은 점차로 위축되고, 관료 지배층 중심의 霸權的 이데올로기로 변질된다. 忠孝와 같은 윤리규범도 예외없이 그 自律性이 他律化되어, 끝내는 固息化되어지는 경향이 있었다. 父子有親으로 시작하여 君臣有義, 夫婦有別의 순서로 언급되던

유학의 본래정신은 班固와 董仲舒와 같은 儒用學者들에 의하여 이른바 君爲臣範, 父爲子範을 숭상하는 식의 君主至上의 지배자 중심의 규범체제로 옮겨 놓았다. 三綱의 출현이 발달로 東方倫理의 정치 이데올로기화하는 계기가 되고 있다. 이로부터 역대의 통치자는 三綱五倫의 美名아래 국가 통치를 수월하게 강화할 수 있게 되었고, 이에 따라 忠孝의 理想은 한낫 垂直倫理의 형의를 벗기 어렵게 되었다. 弱肉強食의 동양적 마키아벨리즘이 전횡하던 戰國時代에, 그 시대와 백성을 구제코자 했던 孔·孟의 참정신은 지승 확충되지 못하고, 오히려 逆利用당하는 사태가 되고 말았다.

이같은 사태추이는 朝鮮王朝에서도 대동소이하였다고 볼 것이다. 李朝前期는 유교로써 國敎를 정하면서 학자의 연구와 지배계층의 통치는 대체로 嚴正하였고 진지하였다. 그러나 중기를 지나 후기에 접어들면서 초기에 갖추었던 氣風은 점차 방종되고 浮華해 가는 경향이 있다.

그 단적인 일례를 보자. 인조 전기와 후기에 그려진 두 종류의 「孝悌圖」로써 볼만하다. 여덟목의 병풍 그림으로 구성된 인조는 전자의 것이 성실과 정진

실상 전혀 근거없는 허당한 想像이자 우려했다고 도의시키기에는, 그 발언의 근거와 正當性을 결코 부인해 버릴 것만은 아니다.

말지않은 우리의 과거적 삶을 돌이켜 보아도, 우리 어른네들의 초인적인 忍從과 奉종의 生活相은 진정 非情한 것으로 반성할만 하다. 孝行과 忠烈의 삶이 마냥 훌륭하고 바람직하다고만 찬양될 것이 못되는 측면도 없지 않다. 先祖들은 忠孝의 事蹟을 통하여 다시금 되풀이하지 않아 좋을 處方으로서 강구되고 남득했던 것이 아니라, 그 보다는 후인된 자로서 마땅히 거울삼아 좋을 美行으로 극찬되고 교육되었다. 이와 같은 사고경향에서 중국에서는 元나라 때에 「二十四孝」(郭居敬撰)가 발간되었고, 우리 나라에서는 朝鮮王朝 때에 「三綱行實圖」(世宗時, 懷德撰), 「五倫行實圖」(正祖時, 李奎模撰) 등이 간행되어졌다. 이들 내용 중에는 오늘날 도저히 용납할 수 없는 愚昧한 행위조차 표창되고 있음을 보게 된다. 예컨대 孝行의 實例에서 이른바 「吳猛餓蚊」, 「郭巨埋兒」 및 「黔婁嘗糞」 등이 그것이다.

여하튼, 忠孝라는 美名 아래 가해졌던 人間虐待는 정녕 다채롭고 미묘하였다. 그 비인간적 생활양식은

결코 마냥 표창해 줄을 犧牲精神과는 구별해야 할 것이다.

우리는 日帝時代에도 이와 비슷한 삶을 또한 치른 바 있다. 저를 日本軍國主義者들은 선량한 백성을 총동원시켜 되돌아 올 길 없는 죽음의 전쟁터에 몰아 넣고서는 그 이튿날 이른바 「殺身成人」이니 「捨生取義」니 또는 「盡忠報國」이라는 미명으로 기만하기 일췌이었다. 저들은 전쟁수행을 위한 國民總動員의 計劃으로 교육의 현장에서 국민에게 이른바 「忠孝一致」니 혹은 「忠孝一本」을 注사시키면서 聖戰(?)의 거룩한 祭物이 되기를 강요하였다.

이와 같은 忠孝이념의 정치적 惡用은 오늘날 共產國家에서 상속되고 있는 실정이다. 몇년 전부터 中共에서는 忠孝精神을 부모에게 보다는 毛澤東에게로 물려야 한다면서 이른바, 「부모를 섬기기 보다는 毛澤東을 섬기는 것이 더 낫다」(參親娘親不如毛澤東親)라는 구호를 계속 외치고 있다. 北韓에서도 이와 비슷한 운동이 金日成의 偶像化를 위하여 극렬하게 추진되는 것으로 알고 있다. 이와 같은 事例는 모두 근본적으로 忠孝를 이데올로기화하고 헤게모니의 유지를 위한 음모와 術數로서 악용되는 데 주목하게 된

은 동양문화를 그릇과 착한 자 중의 대표적 인물들이다. 해질은 그의 辯證法的 世界觀에 있어서, 東洋은 世界精神의 발전과정에서 가장 저급한 幼年期라고 규정짓고, 자신의 계르만 문명권이야말로 세계정신의 理想이 실현되는 마지막 圓熟期라고 하였다. 한편, 웨버는 동양에 관하여 연구하고 「儒敎와 道敎」라는 부피 좋은 저서까지 내었거니와, 그는 이 책에서, 유교사상은 기본적으로 孝를 중심한 倫理說이라고 지적하면서, 孝라는 것은 단지 無限服從을 뜻한다고 설명하고 있다. 그리고 孝는 또 忠과 연결되고 있음을 확인하면서, 이같은 倫理觀은 불가피하게 동양적 專制君主의 정치구조를 초래하였다고 주장한다. 웨버의 학적 관심은 그러나, 동양문화의 진정한 理解를 위한 것이 아니라, 그 보다는 傳統의 신성함을 전히 부인하는 금욕적 프로테스탄티즘의 強點과 우월함을 표명하는 데에 있었다. 웨버의 東洋觀은 그런 아니라, 당시의 帝國主義的 觀念의 산물이었다. 이와 같이 헤겔에서 웨버로 이어오는 저들의 東洋觀은, 오늘에까지도 歐美의 학문세계에서 청산되지 못하고, 문화의 독버섯같이 東洋을 規制하고 決定짓는 主人公인양 영향력을 행사하고 있다.

II

근래에 접어들어 우리 주변에서는 忠孝에 관하여 열띤 論議가 비동하는 경향이다. 그런데 이에 관한 저속적인 呼應과 긍정적인 支持가 陽해되어 나타나고 있다면, 반면에서는 회의적 뒷공론도 매우 만만치 않게 펼쳐지고 있음을 보게 된다. 어떤 논의에서나 대체로 贊否의 양론은 있기 마련이지만, 이 문제만 해도 회의적 내지는 부정적 발언도 역시 자못 날카롭다. 도대체 오늘날과 같은 자유민주주의 사회에서 하필 忠孝思想을 다시 들먹여야 할 이유가 무엇이냐는 것이다. 自由와 民主의 理念에 입각한 현대적 價値觀이 보다 소망스럽지 않은가, 무엇보다도 무한복종을 美德으로 삼는 꼴나, 옛날의 君主앞에서나 요구되던 무조건적 충성을, 專制君主의 국가가 아닌 오늘날 리바이벌시키려 드느냐며 신랄하게 추궁한다. 과거의 王政시대에서 옛보이듯 지배계층의 既存秩序를 옹호하기 위한 忠孝의 體面肯定的인 이론을 다시 엮으려 드는게 아니냐는 정치적인 意圖여부를 분석하려 들기도 한다. 이같은 비판과 추궁은 사

않는 이상, 천자간 내지는 가족간의 사랑은學的 대
상일 수 없다고 전제하고, 倫理學의 내용으로 취급
하지 않는다.

이와 같이 文化意識을 달리하며 성장하여 온 서양
인, 近世의 철학들과 동양의 발달을 돌렸을 때,
그들의 푸른 눈의 비취진 동양의 모습은 이상스럽지
않을 수 없었다. 동물과 구분될 인간으로서 크게 문
제삼지 않아 좋은 문제를, 學問과 生活에서 가장 근
부된 문제로 重視하는 異域癖으로 여겼다. 더욱이나,
저들과 대결할 수 있는 科學의 힘이 미약했던 터
에서, 저들은 정중한 손님으로서 동양 앞에 겸손하지
않게 되었다. 저들은 그후 동양에 대해서 자기네의
格言——「로마에 와서는 로마풍습을 따르라(Dom
Rome as the Romans do)」과 「피하할 생각치 않노도
좋았다」.

서양은 근세 이후 각기 民族意識 내지는 國家觀念
이 크게 발전되면서, 소수된 國際單位와 한 忠誠心
(loyalty)을 바라는 愛國主義(patriotism)가
태두하였다. 이 때 저들의 忠誠이란 하나의 이른바
「戰團單位」로서, 급기야 서구적 軍國主義 내지는 帝
國主義를 형성시키는 母體가 되고 있다. 서양은 근

세에 이미 저들 나라는 충성심으로써 단합된 힘을
의부세제로 팽창시키고 있던 때이었다. 그렇지 않아
도, 한문의 大砲나 한 척의 軍艦으로도 동양을 굴복
시키기에 족하였던 그들이고 보니, 이제 동양은 支配
되어 좋은 세계로 간주하게 되었다. 저들은 이제 「서
양인 한 사람이 동양인 한 사람을 죽이는 일」, 「동양
인 한 사람이 서양인 한 사람을 죽이기보다 훨씬 쉬운
일이라」고 믿게 되었다. 저들은 버트란드 러셀의 말
마따나 발달된 「殺人的 藝術」로써 東洋文化보다 우
월하다는 관념을 지니게 되었다. (中國의 問題 p. 49)
今世紀 초엽, 英國의 詩人인 키프링(Kipling)은 이 같
은 文化的 優越意識에서 다음과 같은 詩조차 읊조린
바 있다.

「동양인 동양, 서양인 서양,
이를 양자간 평평히 만나고 있을 것이다」

(East is East, and West is West,
And never the twain shall meet.)

결국 서양은 동양의 대항에 온갖 그릇된 傲慢과
偏見을 지니고 압박하여 왔던 것이다.

근세 서양의 哲學者 헤겔과 현대 社會學者 웨버 등

忠孝의 理念과 그 思想的 屈折

李 楠 永

(서울대학교 教授)

I

「고금도치도 제새끼는 함한하다고 하는데, 하물며

만물의 영장인 사람에 있어서랴」라는 말이 있다. 俗談과 연결해서 쓰이는 비유의 표현은, 분명히 오랜 傳統의 意識의 한 반영으로 보아 좋을 것이다. 부모와 자식간의 사랑이 그만큼 원천적이고 인간됨의 밑바탕을 이룬다는 儒敎觀念의 일면이라 생각된다. 사실상 가족 상호간의 사랑의 확인과 그에 바탕하는 사랑의 深化와 擴充의 강조는 儒學思想의 根本이며, 東洋文化의 한 밑거름과 같은 것이다.

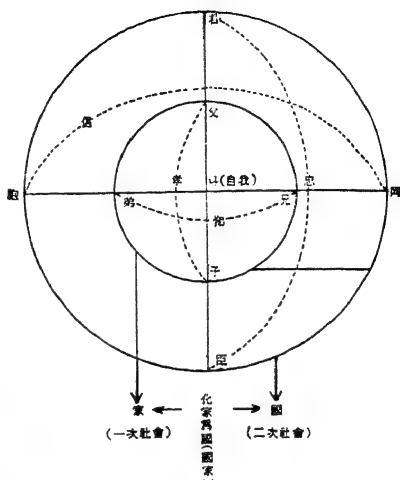
위의 속담적 비유는 그렇다고 오로지 東方의 專有

物이고, 西洋에서는 없는 것이라고 고집할 것은 못된다. 서양에서도 親子間의 사랑은 전혀 본능적인 차원에서 이해된다. 동양과 비교해 볼 때 문제의 전개 방향이 다를 뿐이다.

서양은 육친간의 사랑을 예컨대, 고금도치조차 새끼를 귀여워할진대, 인간도 동물의 하나로서 당연히 한다는 것이다. 그러면서 저들의 觀點은, 육친간의 사랑이란 동물적 본능이고, 이성적이기 보다는 충동적 요소라 보인, 학반 인간동물의 바탕으로 삼아야 할 중요한 이유는 없다고 본다. 親三綱의 사랑은 기껏해야 倫理的 善의의 하나일 뿐이고, 단지 저급한 차원의 것으로 간주한다. 따라서 서양은 동방으로부터 더 저래된 宗教의 사랑—아가페(agape)를 논하지

는 二次社會는 나라고 하는 自我보다는 歷史의 큰
主體 즉, 大我인 것이다.

따라서 孝(節) 忠(信)을 통하여 自我가 家와 國과
같은 (그래서 國家(化家爲國) 큰 主體와 만나게 될 때,
그 모든 自我는 그대로 國家와 같은 큰 主體 즉, 歷
史의 大我로서의 生命刀을 발휘할 수 있는 것이다.



여기서 바로 忠孝는 우리들 韓民族 앞에서 언제나
歷史의 大我를 실천해 줌으로써 그 歷史의 總量을 항
시 最大로 해주었던 民族 精神文化의 倫理的 最善
我로 確立된 것이다.

(註)

- (1) 中國文化論集二 가운데 勞幹, 「中韓關係論」 참조
- (2) 東夷 9 個種族: 朝鮮(族)・夫餘・肅慎・濊貊・沃沮・東
濊・馬韓・辰韓・弁韓
- (3) 三國史記, 新羅本紀九, 新羅爲號君子之國 宜演經義使
知儒教之盛
- (4) 三國遺事, 卷三
- (5) 風月은 古語音으로 「배달과 달」의 합음으로 「배달」이 되
는바, 一便에서는 風月과 風流를 모두 「부루」라는 語音으로
해석함으로써, 風月道는 「부루의 道」 곧 神道라고 주장하
기도 한다. (崔南善, 國民朝鮮歷史)
- 그러나 그것은 「玄妙之道」를 통한 花郎道로 직결되고
있다. (崔致遠, 鄭郎碑文)
- (6) 朴殷植, 獨立運動之血史, 第十一章 各地義兵之略歷
이것은 Malinowski가 文化의 各要素가 結合하여 이루어진
總複合體로서의 기층社會로써 사후한 「integral whole」
의 개념을 歷史의 이로 연구한 것이다. (Malinowski, A
Scientific Theory of Culture, 1914)

軍만 수백 만이 넘는隋나라와 싸워 이길 수 있었던 것은, 한마디로 당시 高句麗 歷史에서 자낼 수 있었던 歷史의 總量이 隋나라 歷史의 總量보다 여하튼 컸기 때문이며, 40년 對蒙抗爭에서 亞細亞의 어느 強國도 蒙古族에 단 4년의 抵抗을 하지 못할 때, 우리만이 만 40년을 抗爭할 수 있었던 것은, 당시 高麗가 가지고 있던 歷史의 總量이 분명히 다른 亞細亞 強國들의 歷史의 總量보다도 더 컸었기 때문이었다.

이 같은 歷史의 總量 개념은 三國統一 당시 그 三國統一의 主體가 됨으로써 三國 가운데 마지막 歷史의 勝利를 거뒀던 新羅의 모습에서 더욱 뚜렷해 지고 있다.

三國鼎立 당시 新羅는 國土로 보아서는 高句麗의 약 四분의 1에 불과하였고, 地理적으로도 東南편에 치우쳐 가장 불리하였었다.

그런데, 그 三國 가운데에서도 가장 작은 新羅가 高句麗와 百濟를 물리쳐 이김으로써 三國統一의 主體가 될 수 있었던 것은, 한마디로 그 新羅가 보유하고 있던 歷史의 總量이 高句麗나 百濟의 그것보다 조금이라도 더 우월하고 컸었다는 궁극적 이유에 연유하는 것이었다.

그렇다면 國土로 보아 4분의 1밖에 안 되는 작은 나라 新羅가 보유할 수 있는 歷史의 總量이, 어떻게 國土가 무려 4배가 넘는 큰 나라 高句麗의 歷史의 總量보다도 더 크고 우월할 수가 있었던 말인가?

여기서, 우리가 작은 나라 新羅의 歷史의 總量을 그것이 크고 우월하게 할 수 있었던 歷史의 +a의 要素를 찾아내야 한다.

그 +a의 要素로서 우리가 新羅에 있었던 花郎이란 主體를 내세울 수 있다면, 그 花郎이란 主體들이 新羅의 歷史 속에 발휘해 주고 있던 우월한 總量의 要素는 바로, 저 孝悌忠信과 같은 忠孝의 精神文化의 本質이었던 것이다.

여기서, 孝悌忠信을 통하여 新羅 花郎들의 主體性을 다시 한번 살펴보고, 忠孝가 발휘해 준 활발한 歷史의 總量을 확인해 보기로 하자.

이상에서 볼 수 있듯이 나라고 하는 自我는 (主體) 孝悌를 통하여 家族이라고 하는 一次社會 속에서 縱橫으로 만나고, 다시 그 自我는 忠信을 통하여 나라(國)라고 하는 三次社會 속에서도 여전히 縱橫으로 만나게 된다.

물론 이 家族이라는 一次社會나, 나라(國)라

그래서 여기서도 확인되는 결론은 역시, 忠孝에 근거하는 義兵의 主體의 活力이 바로, 우리 韓民族國家의 精神文化的 精粹라는 忠孝精神의 韓國의 主體性인 것이다.

忠孝에 바탕을 둔 이같은 主體의 活力이 있으므로 해서 우리들 韓民族은 國祖이며, 4천년 이상의 역사에서 근 9백여회가 넘는 國難을 뚫고서도, 이같이 存續할 수가 있는 것이며, 다시 그 忠孝의 精神이 있으므로 해서, 이제까지 이 東北亞細亞에 明滅해간 30여개의 歷史主體 가운데에서 (그것이 民族이든, 種族이든) 모두 사라져 버렸다는 데도 그 가운데에서 오직 우리들 韓民族 하나만이 살아 남을 수 있는 主體性을 보장받을 수 있었던 것이다.

여기서 우리는 저 堯王 壬亂 七年戰爭을 물리치고 이긴 民族史 勝利의 원인이 바로, 저 忠武公으로 상징되는 忠孝의 精神이라면, 그와 똑같은 文脈에서 저 수백만 隋나라 大軍의 侵略 앞에서 불과 백여만 밖에 안되는 總人口를 가진 高句麗가 싸워 이긴 勝利의 원인도, 그리고 저 13세기 莫強한 北方民族 蒙古族의 侵略 앞에서 亞細亞의 다른 어떤 強한 民族도 단 4년의 抵抗을 하지 못하고 쓰러질 때, 우리들의

祖上 高麗만이 단 40년을 저항하며 싸울 수 있었던 저 底力의 원인도, 모두 우리 祖上들이 보인 저 위대한 忠孝의 主體性에서 찾지 않으면 안되는 것이다.

3. 忠孝의 主體性과 거기서 확인되어야 할

歷史의 總量

그렇다면 그 忠孝의 主體性은 과연 무엇이기에 총인구가 불과 백여 만밖에 안되는 高句麗로 하여금 저 수백만 隋나라의 침략 앞에 승리하게 하였을까?

그 忠孝의 힘은 과연 무엇이기에 그 忠孝를 바탕으로 솟아오른 新羅의 花郎들은 드디어, 저 大陸의 統一強國 唐의 세력을 이 땅으로부터 몰아내고서, 統一新羅의 勝利를 가져 올 수가 있었을까?

여기서 우리는 저 忠孝와 연결된 民族의 主體性을 바탕으로 하여 「歷史의 總量」이란 개념을 새롭게 정리하여야 하겠다.⁷⁾

歷史의 總量이란 한마디로 歷史의 主體가 그 歷史 안에서 발휘할 수 있는 創造力의 總量을 의미한다.

따라서 總人口 백여 만밖에 안되는 高句麗가 侵略

려할 때, 거기에는 반드시 우리들이 歷史의 史으로 확
인하고 만나야만 할 民族史의 커다란 2 단계가 있다.

그 하나가 民族史 안에서 主體性으로 이룩한 저 三
國의 統一이란 歷史의 높은 봉우리요, 다른 하나가
바로 民族史 밖에서부터 밀어닥치는 그 무수한 受
難을 뚫고 이겨온 저 義兵이란 歷史의 끈질긴 生命
力인 것이다.

이때 三國統一의 主體를 花郎으로 확인하고, 義兵
의 主體를 儒林을 중심으로 한 主體勢力으로 판단한
다면, 그 花郎이란 主體勢力과 儒林이란 主體勢力으
로 하여금 歷史 앞에서 발휘하게 한 저 主體의 活力
의 基盤은 무엇이었을까?

그것을 바로 우리는 저 忠孝라는 精神文化에서 一
括적으로解答할 수 있다. 우선 花郎의 主體勢力
에서는

「...要聚徒選士 教之以孝悌忠信 亦理國之大要...至
又念欲興邦國 須先風月道 選良家男子 有德行者 故爲
花郎...」

라 하여 그 精神은 바로 孝悌忠信이란 忠孝의 精神이
었고, 이같은 忠孝는 다시 邦國을 일으키기 위한 理
國之大要라 하여, 당시 온 新羅祖上들의 가장 투철한

國家觀의 한 형태였던 것이다.

그런데, 당시 이같이 新羅祖上들의 가장 투철한 國
家觀을 이루고 있던 忠孝(孝悌忠信)의 倫理는, 우리들
의 고유한 얼, 저 배달의 道 즉, 風月道에 연유하고
있었던 것이다.⁵⁾

여기서 忠孝는 우리들의 고유한 얼, 그 風月의 道
를 통하여 우리들의 民族的 主體性으로 연결되고 있
다.

다시 이같은 얼의 脈絡은, 義兵이란 主體를 통하여
우리들의 忠孝의 精神文化 속에 더 굳은 뿌리를 내리
며 나왔다.

「義兵者民軍 不待朝廷之令 直以義起 吾族素敦忠義
存三國以來 抗擧外敵...扶持三綱五常 恢復疆土 大
賴義兵之功 義兵者吾國之精粹...」

여기서도 義兵은 忠義로써 일어나 그 忠義를 위하
여 싸우는 主體勢力으로 확인된다.

여기서 義兵의 主體性은 바로 忠孝(義)에 근거하
고, 그 忠孝에 근거하는 主體性은 聖士를 恢復하는
것과 같은 國家的 측면의 活力과, 三綱五常을 扶持
하는 것과 같은 倫理的 측면의 活力으로 나타나고
있었다.

東夷로서²⁾ 그것을 가리켜孔子는 분명히 「君子가 사는 땅」으로 칭하였던 것이다.

「君子居之 何陋之有(論語 卷五, 子罕)」仁을 가장 강조한孔子마저도 「君子的 사는 땅」으로 표현한 우리를 東方, 그렇기에 거기에는 그仁을 바탕으로 하여 온 萬倫과 五倫을, 忠孝를 통하여 실천한 가장 우뚝한 忠孝精神의 높은 實現이 歷史의으로 확인되고 있는 것이다.

그렇기에 花郎들의 忠孝에 대한 實踐倫理가 한창 높던 新羅에 대하여 大陸의 唐마저도 「그곳은 君子的 나라니 우리들 나라에 儒敎의 盛한(忠孝)을 알려야 한다」고까지 고백 호소하였던 것이다.³⁾

여기서 우리는 우리의 忠孝의 精神을 우리들 民族 史 안에서 지켜온 韓國의 正體性 위에서 살피지 않으면 안 된다.

그것은 일단 의형적으로 韓民族이 찾는 「우리들의 忠孝精神」이지만, 그러나 그것은 우리들에게 매우 절실한 忠孝를 통하여 확인해야 할 民族의 主體性이기도 한 것이다.

2、韓民族과 忠孝의 主體性

歷史에는 그 主體가 있고, 歷史의 主體에게는 다시 主體性이란 그 活力이 있다.

主體가 없는 歷史가 존재할 수 없듯이, 主體性이 없는 主體는 또한, 歷史의 올바른 主人노릇을 할 수 없다. 여기서 主體性은 歷史를 지키고 보존하는 마지막 活力으로 확인된다.

5천 년의 歷史를 근 1천 회에 달하는 國難과 싸우며 살아온 오늘의 韓民族, 그렇기에 거기에는 그 5천 년을 한결같이 지켜온 歷史의 主體가 확인되어야 하고 또한, 거기에는 그 근 1천 회에 달하는 國難을 이겨나올 수 있었던 主體性의 活力이 아울러 확인되어야 한다.

韓國史 5천 년의 主體는 한마디로 오늘의 韓民族이다. 그렇다면 그 5천 년을 지키고 이겨온, 主體性의 活力은 무엇이었을까?

그것을 우리는 여기서 忠孝精神을 바탕으로 한 民族의 主體性으로 집약시키게 된다.

우리들이 忠孝精神을 民族의 主體性으로 집약시키

이미 들어 있었던 저 위대한 仁方의 精神文化를 내세우지 않을 수 없게 된다.

「有東口之」(其言曰「仁者壽 有言曰不仁」)……(經大荒東經)

즉, 東方으로 표시된 우리의 文化는 본래부터가 仁이 그 本性이었고, 仁을 바탕으로 한 그 文化는 能造力이 유구하기 때문에, 지기에는 바로 君子들의 不死의 나라가 화인되어 왔던 것이다.

그래서, 그 仁方에 대한 文化的 說明에는 「其人衣冠帶劍」과 같은 禮儀의 모습과, 「好讓不爭」과 같은 仁俗의 표현이 마땅던 것이다.

이때, 東方의 君子之國으로 표현된 우리들의 歷史的 正體는 물론 文化人類學的으로 東夷族에 해당하는다.

그런데, 이때 東夷의 夷는 說文에 의하면 「夷 東方之人也 从大从弓」로 나타나니, 그것은 곧 大人을 상징한다.

이때, 大人 人間이 手足을 벌리고서 있는 人間의 象形에도 해당하니, 우리는 여기서 강한 一人, 一人 중심으로서 한 文化的 本性을 찾을 수가 있고 또, 古來의 文字文化의 野蠻結果는 夷를 직접 人으로서 尊貴하게

주기도 있다.

그렇다면 人으로서 德欲은 우리를 東方文化의 本性은 무엇인가?

그것에 대한 道德的表現이란 바로 仁인 것이다.

「仁者人也 (中庸 第二十章)」

여기서 우리는 忠孝의 出發德目으로서의 仁의 脈絡을 民族文化의 淵源으로부터 찾을 수가 있다.

그것은 우리들 韓民族이 東方의 君子國으로서, 이미 忠孝精神의 道德的 主體로서 유구한 歷史를 綿綿히 실천해 왔음을 의미한다.

그렇기에 東方의 西쪽 華夏文化 쪽에서도 우리들 東方에 대하여만은, 다른 西南北과는 달리 다음과 같은 文化的 香連을 승인해 주었던 것이다.

「東夷天性柔順 異於三方之外 故孔子悼道不行 設桴於海 欲居九夷有以也……(漢書 地理志)」

여기서 우리들 東夷는 다른 三方(西·南·北)과는 다른 天性柔順(仁)의 文化가 화인되고 그래서, 그 文化를 통하여 孔子가 당시 道가 行하여지지 않는 中國을 떠나 海外(은의 라트) 타고 건너오려 한 것은 반드시 가능한 일라는 것이다.

물론 이때 孔子가 와서 居하려한 九夷는 우리들

忠孝精神과 韓民族의 主體性

崔 昌 圭

△서울大學校 教授▽

一、東方의 君子國과 忠孝의 象徵

人間의 가장 올바른 만남에서 人倫은 출발한다. 따라서, 人倫은 人間과 人間과의 올바른 만남의 倫理이지만, 다시 거기에는 人間만이 가진 倫理라는 의미가 수반한다.

人間과 人間이 가장 올바르게 만나기 위한 이 人倫에 대한 漢字의 象徵이 바로, 仁이라는 指事文字의 表現이다.

人十二, 즉 두 사람 이상의 人間의 만남에서 指事文字化된 (仁也者人合而言之曰道) 仁의 德目은 그렇기에, 人間 앞에서 萬倫과 같은 많은 人倫關係를 제시

하고 있었다.

그런데 이 萬倫과 같은 人倫關係가 다시 집약되어 五倫이라는 基本人倫을 낳았고, 이 五倫이란 人倫關係가 다시 한번 집약되어 우리들에게는 바로, 저 忠孝라는 人倫의 基本綱領을 발현시켰던 것이다.

여기서 바로 우리는 忠孝를 통하여 五倫과 萬倫을 거쳐 모든 人倫關係를 실천할 수 있는 仁의 큰 德目を 종합, 궁극적으로 발현시킬 수 있게 된다.

그렇다면 忠孝를 통하여 그것이 발현, 실천될 수 있는 저 仁이라는 큰 德目 앞에서, 東方의 우리들 韓民族이 특별히 확인받을 수 있는 民族史的 特徵은 과연 무엇인가?

여기서 우리는 저 東方 君子國의 象徵과 그 속에

적인 大爭時代로 치달리고 있다. 이에 사람은 그런 상황에서 살아야 함으로 우선, 自己生存을 一次的으로 삼고, 나아가서는 社會 國家의 생활로, 그리고 더 나아가서는 世界生活로 가야 한다. 그런데 國家없는 개인도 없다. 國家生活는 公共의 이요, 개인생활은 己私의 이다. 그러므로 우리는 公共과 己私의 融合一體 속에서 비로소 삶의 참다움을 찾아야 한다.

李朝가 패망하자, 一部論者들은 유교란 봉건사상 때문이라 단정함으로써 急進의인 西歐思想으로 대체하고자 하였다. 그리하여 유교에서 家庭과 국가생활의 근본으로 삼았던 孝와 忠을 남은 도덕으로서 唾棄해 버리기도 했다. 더우기 孝에 대해서는 閉鎖的인 도덕으로 단정한 모양이다. 그러나 또, 一部에서는 孝를 들고 나오기도 하여, 우리 사상에 도 孝를 말하고 있다고 자랑하기도 한다. 그러나 그들이 말하는 이른바 孝는 생활덕목을 여러 가지로 羅列하다가 그 안에 끼여 넣은 것에 不過한 것이라고 하겠다. 忠도 마찬가지로이다. 그들은 忠을 封建君主에 대한 절대복종의 뜻으로밖에 생각하지 못했던 모양이다. 그러나, 그들은 忠을 잘 理解하지 못했던 것이다. 대개 君主에 대한 忠은 忠誠과 忠諫을 함께 지니고 있는 것이다.

李朝때의 司諫院과 司憲府의 忠諫은 임금도 聽許해야 하였다. 그리고 侍講은 君主에게 지식을 전달하는데 목적을 둔 것이 아니라, 君主를 聖君으로 만드는데 그 목적이 있었다. 따라서, 유교의 政治哲學을 봉건군주제 확립을 위한 것만으로 이해하는 것은 四書三經을 잘못 읽은 것이라고 생각된다. 유교사상으로써 江戶幕府 三百年을 支配하였던 日本이 역시 유교 정신으로써 明治維新의 大業을 이루었던 것을 보더라도 忠孝思想이 국가의 운명을 좌우한 것을 우리는 보고 있지 않는가?

유교를 군주정치의 道具로서 봉건군주제 확립의學問으로 해석한 것은, 中國에 있어 漢代 이후의 일이다. 그러나 宋代의 性理學에 이르면 사람이 모두天命을 받은 것이라고 한다. 그것이 『中庸』의 이른바 天命之謂性이다 사람이면 누구라도 사람으로서의 本性을 타고 난다. 따라서, 天命은 運數의 天命이란 뜻이 아니고, 사람은 사람을 사랑하는 仁의 本性을 天命으로서 賦與받았다는 뜻이다. 따라서, 이 愛人의 본성이 가정에서는 孝로 드러나고, 사회나 국가에서는 忠으로 드러난다는 것이다. 앞에서 이미 말했듯이, 가정과 국가를 무시하는 空虛한 理想主義는 말할 나위

(知書)은 참을 아는 것이요, 참을 아는 것은 眞理를 아는 것이다. 그래서 論語 마지막 章에 보면, 孔子 말하기를 「天命을 알지 못하면 君子가 될 수 없고, 禮(社會道徳)를 알지 못하면 설 수 없고, 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다」고 하였다. 즉, 天命과 사회규율과 사람을 알아야 한다는 뜻이다. 그런데, 同感現象으로 이루어진 忠의 마음씨는 對人關係에 있어 同一性을 유지해야 한다. 그것이 信(人信)이다. 그러므로 忠과 信은 떨어질 수 없는 관계에 있다. 孝悌는 가정생활의 本心이요, 忠信은 사회생활의 本心으로서, 孝悌나 忠信은 그 本心에 있어서는 매우 같은 것이다.

그런데 社會는 國家를 母體로 하여 이루어진다. 國家가 없는 社會란 있을 수 없다. 극단적인 理想主義로써 보면 국가를 無視할만치 모르지만, 現實的인 人類歷史는 國家의 存亡史였다. 가정도 마찬가지이다. 극단적인 理想論으로써 보면 托兒所의 확대에 따라 家庭의 存立을 夫婦單位로만 볼라지 모르지만, 그것은 自然을 무시하고 人爲의 萬能을 내세우는 理想論에 不遇한 것이라 생각된다. 현대사회가 産業化됨에 따라서 사람들은 제각기 技能에 따르는 직종으로

로 말미암아, 家庭이란 다만 음식 같이 입고 잠을 자는 旅人宿으로만 생각할만치 모른다. 그러나 그러한 사고방식으로써 본다면, 社會나 國家는 사람의 生活手段을 얻는 市場으로서만 있는 것이 아닐까 것이다. 이런 극단적인 利己主義에서는 忠實과 自由가 최고가치로서 浮刻되어 지지만, 인간은 어떤 階級에서 처했을 때에는, 人格의으로 돌보아주는 共同體의 사랑이 缺乏되었기 때문에 主權과 自由도 두지 아니하여 버릴 것이 아닌가?

물론 사람에게서 團體意識으로서의 愛慕心이 있고 또, 그와 함께 個體保存의 본능으로서의 利己心이 추면도 있다. 그러므로 한편으로는 人類愛를 부르짖는 愛人사상도 있고 또, 한편으로는 개인의 全性保眞을 위하는 爲我사상도 있다. 그러나 空虛한 愛人사상은 자칫하면 個人主義로 떨어지기 十常八九이고, 忠實한 개인주의는 마지막에는 혼자로 못살게 마련이다.

忠孝사상은 愛人의와 개인주의론 正揚하여 融合한 것이다. 생각컨대, 孔子의 忠는 君臣父老의 사상이다. 忠는 忠의니, 忠는 忠이다. 특히 君臣에, 現代인류생활과 社會生活의 結合로 말미암아, 극단

愛는 親慈의 사랑이요, 子가 親을 따르는 것은 子孝의 사랑이다. 대체 사람이란 子孝의 사랑을 始發點으로 하여 人生을 살기 시작한다. 그래서 孝를 百行之本이라 한다. 忠도 仁의 發露이다. 그래서 忠參은 孔子의 仁을 忠恕라 한다. 忠은 中心으로서, 사람의 本心을 가리킨다. 사람의 本心이란 사람을 사랑하는 仁이기 때문이다. 이제 朱子는 忠을 盡이라 하여 自己 本心을 다하는 것이라 하고, 恕를 推己及人이라 하여 自己 마음을 미루어서 他人에게 미치는 것 즉, 共同體意識이라 한다. 孟子는 이 共同體意識을 惻隱之心이라 말하였던 것이다.

위와 같이 보면 孝는 人間의 삶의 始端으로서 親子間 즉, 家庭生活의 始本과 根本이며, 忠은 사회생활의 근본이다. 그리고, 孝와 忠의 관계는 孝가 처음이고 根本이며, 忠은 다음이요, 延長이다. 그러므로 孔子의 高弟 有若은 孝(弟)를 仁을 行하는 근본이라 하였고(論語), 孔子는 孝를 德之本으로서 教之所由生이라 하고, 또 君子의 事親이 孝이며, 忠은 그것을 君에게 옮기면 된다고 말하였다. (孝經)

가정도덕으로서 孝와 더불어 弟가 있다. 弟는 悌(포소제)와 투하는 것으로, 兄弟 사이의 友愛를 뜻한

다. 그래서 兄友弟恭이란 말이 있다. 그것은 親에게 孝하는 마음을 형제 사이에 미치는 것이다. 그리고 이 마음씨는 兄弟姊妹 사이 뿐 아니라, 家庭全員에 미쳐야 한다. 그러면 그 마음씨는 벌써 忠의 마음을 羅攢大하는 것이다. 그래서 有若은 또 말하기를, 「그 사람됨이 孝弟하면서 윗사람을 干犯하기를 좋아하는 일은 드물며, 윗사람을 干犯하기를 좋아하지 아니하면서 어지러운 일하기를 좋아하는 사람은 없다」고 한다. 즉, 有若이 말하는 孝弟는 純粹本心의 사랑을 뜻한다. 그것은 私利私慾의 생각을 전연 容納하지 아니한 마음씨로서, 그것이 바로 忠의 마음씨이다.

忠은 이미 말하였듯이 사람 本心の 發露이며 그 마음씨를 상대방에게 미치는 것이 恕로서, 忠恕는 사회적 共同意識 즉, 同感現象이다. 여기서 사람에게서는 相扶相助의 隣人愛가 드러나며, 서로 協同精神으로서 共同目的의 달성을 위해 대화로서 결부된다. 그것이 사람의 말(信)로서, 信이 요청된다. 말에는 거짓이 없어야 한다. 사람은 말을 통하여 상대방의 本心을 알게 된다. 本心이 참(眞)이라야 말에 허위가 없게 된다. 그러므로 사회생활에 있어서는 상대방의 말을 아는 것 즉, 知言이 가장 緊要하다. 말을 안다는 것

되면 그 결과는 뻔한 것으로, 萬人相爭의 세계로移行함으로써, 드디어 自己自身도 망할 것이 아닌가?

이런危機를 벗어나 健全한 사회를 이루자면, 우리 傳統的인 忠孝道義가 우리 삶의 中樞가 되어야 한다고 본다. 물이 커 보전대 忠孝는 儒敎에서 가장 강조하는 德目이다. 그러나 儒敎가 우리나라에 들어오기 전에도 忠孝思想은 이미 우리의 固有道德으로서 모든 도덕 중에서 으뜸가는 것이었고, 儒敎는 다만 그 忠孝思想에 대한 學理的 해명을 했을 뿐이다. 우리 固有精神으로서 널리 알려져 있는 新羅의 花郎道에서는 그 五戒로서 忠과 孝를 먼저 말하고 있는 것을 보면 알겠다. 그리고 또, 花郎五戒단 비단 花郎의 五戒에 그치는 것이 아니라, 圓光法師도 말했듯이 그것은 世俗五戒로서 新羅인의 五戒였던 것을 보면, 우리 固有精神이 忠孝를 가장 으뜸가는 도덕으로 삼았던 것이 틀림없다.

孔子는 「仁이 무엇입니까」하고 물은 제자 樊遲에 대답하기를 「사람을 사랑함이라(愛人)」라고 했었다. 생각컨대, 孔子道의 核心은 仁에 있는 바, 仁은 人間의 本性으로서 사랑이다. 무릇 生物은 모두 同

무했더라면, 생물의 세계는 없어졌을 것이다. 더우기 萬物의 靈長으로서의 사람은 同類意識으로써 서로 結合하여 삶을 영위하는 것으로, 이것을 가리켜 사람을 社會的 動物이라 이르는 것이다. 그런데 이 同類意識은 선천적인 것으로, 이것이 바로 사람의 本性이며 또, 性善說의 근거로도 된다. 즉, 사람의 本性이 사람을 사랑한다는 것은, 性惡說이나 社會契約說의 利害關係를 가지고 人間의 本性이라고 보는 것과는 다른 입장이다. 人性을 本體論의 으로 볼 때, 사람을 사랑한다는 人間의 本性은, 그것이 自然으로 流露하는 것으로서 根源의 인 것이다. 孟子가 말하듯이 사람을 사랑하는 惻隱之心은 利害의 觀念을 넘어선 境界에 속하는 것이다. 그래서 孔子는, 사랑이란 人間의 本性을 仁이라 하고, 仁을 完遂함으로써 修齊治平의 道理를 다할 것을 역설했던 것이다.

그러면 仁은 제일 처음 어디서 드러나는가? 그것은 어버이와 자식 사이에서 처음 드러난다. 사람이란 父母한테서 태어나 父母 밑에서 자란다. 만약 親子 사이에 自然으로 흘러나오는 사랑이 없다면, 사람의 世界는 없어졌을 것이다. 그런데, 親子 사이의 사랑은

事實이다. 왜냐하면 科學文明이 빚어낸 產業社會에 있어서는, 인간에 대한 價值基準이 顛倒되었기 때문이다. 첫째, 인간의 가치를 技能으로써 전다. 따라서, 年少者가 年老者보다 우월하다는 것이다. 그리고 인간의 幸福을 신체적 安樂에 두고 있다. 둘째, 개인은 幸福을 經濟的 滿足에 둔다. 따라서, 그들은 利益追求에로 달리다가 物質의 奴隸로 化한다. 셋째, 產業社會에서는 인간관계를 權利와 義務로써만, 규정한다. 따라서 온후한 人情은 사라져 버린다.

西歐의 과학문명은 그들의 精神文化도 동시에 가져왔다. 自由, 平等, 博愛가 그것이다. 이제 가지 開放思想은 우리의 舊來의 閉鎖的 社會나 인간을 개방하는데 큰 공헌이 있는 것도 사실이다. 그것은 전통적 계급의식을 타파함으로써 個人의 平等과 自由를 획득하는데 큰 도움이 되었던 것이다. 그리고, 그 博愛思想은 개인의 평등과 자유에 대한 保障으로서 理念的 基盤이 되었던 것이다.

그런데, 이제와서는 產業社會란 것이 西歐의 專有物로부터 世界共有物로 된 셈이며, 自由, 平等, 博愛의 사상도 基督敎的 思考로부터 世界的 思考로 된 셈이다. 그러면, 여기서 產業社會가 빚어낸 人間觀과

西歐의 精神文化가 지닌 人間觀이 어떻게 配合되어져 가는가를 문제삼는 것도 또 필요하겠다. 생각컨대, 自由, 平等, 博愛의 세 가지 사상은 우리 종래의 封建兩班制度를 무너뜨리고, 人間은 천부적으로 평등하며, 자유라는 高貴한 理念을 구현함으로써 民主主義의 正統에 위대한 支柱로 되었고, 博愛는 그것에 수반하는 理論과 기반이 되었다. 또, 產業社會는 그 세 가지를 享有하는데 필요한 물질적 要件을 제공하였다. 이들은 잘 配合되어져 오늘날의 文明社會를 구축한 셈이다. 그러나, 그 결과는 좋은 것만은 아니었다. 인간의 가치를 技能만 가지고 전 결과, 그 技能價值에 반해 人格價值를 무시당하고, 인간이 物質의 부속품이 되어 버림으로써, 이제 平等도 自由도 사라져가고 있다. 따라서, 고귀한 博愛理念도 그와 동시에無力으로 전락해간다. 게다가 產業社會가 빚어낸 物質의 公害는 이제 정신적 公害에까지 擴散되어 간다. 이런 마당에서는 인간이란 利益社會의 人間관계뿐이요, 共同社會의 人間관계는 될 수 없었다. 그렇다면, 사람들은各自 자기 삶을 위해서 상대방을 利害關係의 媒介物로밖에 볼 수 없다. 사람을 人格으로 待遇하는 것이 아니라, 物件으로 취급하는 것이다. 이렇게

現代의 忠孝思想

裴宗鎬

(延世大學教授)

오랫동안 儒敎의 지도이념 밑에서 살아왔던 李朝는 그 末葉에 이르러서 국운의 衰微에다가 西力東漸의 추세에 적응하지 못하였기 때문에, 一時 暗雲이 휘몰아쳐 三十六年間이란 國恥의 날을 보내다가, 八·一五해방을 맞아 國權의 回復를 얻었지만, 이제 世上이 변모되어 과학적 産業社會로 접어들었기 때문에, 삼에 대한 價値觀도 변동되고 있다. 여기서 우리는 舊時代의 가치관을 세우는 무엇으로 대체하지 아니하면 안 될 때가 있다고 본다.

종래 三綱五倫을 국가와 사회 및 가정의 主軸價値觀으로 삼았던 전통적 관념은 붕괴되고, 市民的 自由平等의 사상이 지배하게 되자, 자칫하면 舊來의 것을 완전히 무시해 버리고, 新來의 것에 대한 憧憬과 思

慕에 합입하기 쉽다. 물론 우리는 現在를 살고 있는 것이기에 누구도 그 現在를 잊어날 수 없는 것이기는 하나, 삶의 創造에 있어 무비판적으로 未來를志向해서는 안 되는 것도 할 일이다. 이에 오늘날의 社會相을 直視함으로써 그 助長해야 할 것은 助長하고, 是正해야 할 것은 是正하는 것이 올바른 未來志向일 것이다.

西歐의 산업혁명 이후에는 科學은 위대한 것이다. 우리들의 생활은 科學의 힘으로 進歩해나가고 있다. 특히, 現代科學의 눈부신 발달이 그 증거이다. 그러나 科學의 생활로 하여금 地上樂土化를 이루게 하고 있다. 그렇지만 그 反面에 사람은 機械의 노예로 전락하고 있는 것도 또한

티웠거나, 滅共을 칭탁하여 政敵을 무찌름도 〈忠〉이 아닐 것이며, 탐관오리로서 불의를 자행하여 어버이에게 봉양을 잘했다 해서 〈孝〉가 될 것이 아니요, 악질 商行爲로서 돈을 많이 벌어서 조상의 무덤을 사치하게 꾸몄다 해서 〈孝〉가 된 것은 아닐 것이리라.

차라리 晝耕夜讀하여 어버이에게 菽水의 供을 하는 것이 〈孝〉가 될 것이요, 녀자의 短褐에다 古雅한 文字를 새겨 분수에 알맞게 하는 것이 〈孝〉가 될 것이며, 水車을 헤이지 않고 농사에 게을리 하지 않는 農夫가 나라를 위한 참된 〈忠〉이 될 것이요, 같은 겨레나 친한 친구의 일에 성실껏 도우는 것이 사회를 위한 참된 〈忠〉이 될 것이다.

이제 거슬러 올라가 崔孤雲의 《鸞郎碑序》중에서 나타난 忠孝思想 역시 孔子에게 淵源을 두었다.

『들어오면 부모께 효도를 하고, 나가면 나라에 충성을 함은魯나라 司寇의 宗旨다.』(纂者意譯)

新羅時代 儒·道·佛의 三教가 凝結되어 이루어진 花郎道의 風流로운 敎理에서도 역시 忠孝思想이 그 首位를 점거하였고, 釋家에 있어서도 圓光의 《世俗

五戒》중에 『事君以忠』·『事親以孝』가 그 一·二項의 首位를 점거하였다.

다만 그 처음에 있어서는 순수하면서도 風流로웠으며, 謹嚴하면서도 평화로웠던 것이, 世道の 변천에 따라 점차 그 순수가 虛偽로, 風流가 괴팍으로, 謹嚴이 고루로, 明화가 強行으로 변하여 그 형형색색의 忠孝의 표현은 드디어 기본적인 빛깔을 잃게 되었다. 수많은 忠臣·孝子羣의 旌門과, 碑碣과, 文獻이 남발됨에 따라 忠孝思想은 점차 퇴색되어 일반 대중에서 열중을 사게 되었고, 資本主義의 물결이 이 땅을 휩쓸자 忠孝思想은 석양의 葬送曲과 함께 사라지고 말았다. 심지어는 李完用을 애국자로 追尊하려는 超新論이 대두되었는가 하면, 사적이 애매한 宋臣 徐兢의 빛들이 세워진 것도 가끔 보이기도 하다.

이러한 현실에 있어서 이 忠孝思想을 재구현시키려면 먼저 그 근본적인 理念을 탐구하여 신중히 다루어야 할 것이다. 만일에 지난 君主主義 사회의 殘滓에서 유행되던 사ibi의 忠孝思想이 되살아난다면, 이에 대한 後弊는 이루 건줄 수 없을 것이리라 생각한다.

라. 오히려 반반을 일으키게 되는 것이다. 그러므로
忠孝란 결코 억지로 강행해서는 아니되는 일이라.

그리고 忠孝는 반드시 臣・下가 君・上에게, 子・
孫이 父・祖에게 국한시킬 것은 못된다. 인민의 대
표자가 참된 애국심을 발휘하여 조국 충흥의 민족적
영웅이 되는 것은 忠의요, 그리하여 私的으로는
父兄에게 영광을 바치며, 私的으로는 나라의 통일을
빛내는 것은 孝가 될 것이었으나, 이에 반한다면
이는 不忠・不孝의 책임을 면하지 못할 것이요, 가정
의 대표자가 마음과 힘을 다하여 선조의 유업을 넘
기고, 국가와 사회를 위하여 커다란 업적을 남기며,
가속만대의 터전을 마련하였다면, 이는 가문에 있어
서는 孝가 될 것이요, 나라에 있어서는 忠이 될
것이요, 이에 반한다면 이도 역시 不孝・不忠의
책을 면하지 못할 것이다.

이에 몇 가지의 예를 들면 夏禹氏의 治水事業은
그 父公鯀과 적반대역이다. 私的으로는 父公의 죄
과를 벗기고, 私的으로는 국난을 극복하였으니, 보
다 더 큰 忠孝가 있을 것이요, 世宗大王의 愛國聖蹟
은 그 父王太宗의 權謀를 버리고 광명한 正道를 택
하여 父王의 허물을 덮고, 인민에게 우뚝한 포춘을

세웠으니, 이는 완전한 忠孝를 실현한 어른이 아닐
수 없다. 나는 그의 遺墨『忠孝傳家』라는 네 글자
를 玩賞할 때마다 그 顯雅・古拙한 字墨 속에 담겨
어린 忠孝思想에 대하여 존귀함을 일으키지 않을 수
없었던 것이다.

또 국가와 민족이 재난에 빠졌을 때에 목숨을 파
감하게 바치는 것도 커다란 忠孝에서의 하나이다. 그
러나, 그의 평소의 國權을 奸弄하여 亡國의 機運을
조장하다가, 급기야 危亡한 때에 軍國大臣의 바깥
체면을 위하여 스스로 목숨을 끊는 예가 없지 않다.
이는 그 실에 있어서는 忠孝가 아니라 허된 名譽를
盜得함에 성공하였을 뿐이다. 이는 참된 忠孝에는
순수 이외의 어떠한 구미도 개척되어서는 아니되는
까닭이다. 그럼에도 불구하고 빗물이 죽어가고, 동
상이 세워진다. 이러한 그릇된 평가를 차지한 자는
이 세상에는 얼마든지 있다고 생각한다. 만일 그에
게 참된 忠義의 眞實이 있다면 그 동상, 그 빗물에
는 식은 땀이 흘렀을 터라 생각된다.

또 北伐을 자처하고 인들을 속이고 벼슬자리들도
득하였으나, 종말에는 散敗・身死의 경지에 이르렀
음은 忠孝의 아니요, 開化를 도망한 親倭의 실습

삼고, 君臣의 자리를 바로 잡고, 父子의 사이를
 돈독하게 하는 것이다.』

〈筆者書讀〉

孔子的 政治思想에 있어서 궁극의 목표는 正統 大同에 있었으나, 갑자기 具現하기 어려우므로 잠시라도 小康을 따라 『堯舜禹湯』라는 嚮往號를 지었던 것이다.

그렇다면 이 忠孝思想은 大同의 사회에 있어서는 강조될 필요도 없었을 것이요, 또 하등의 가치를 지닐 수도 없겠고, 다만 小康의 사회에 있어서 없어서는 아니되는 것이다. 오늘날 우리나라 현실에 있어서도 갑자기 大同의 사회를 具現하기 어렵다면 부득이 小康 사회의 커다란 유산인 忠孝를 결코 무시할 수는 없을 것이 아니겠는가.

이제 忠孝思想의 참된 가치를 되찾으려 한다면 먼저 文教政策에 크게 반영시켜 위에서 이른바 《교유 현장》중에 《孝》를 추가하여 尊賢·敬老의 思想을 철저하고 취하여야 할 것이다. 또 이 忠孝思想은 왕일의 君主主義 사회의 濫觴에서 탈피하여 새로운 각도에서 실천하는 기풍을 조성하여야 할 것이다.

이에서 이른바 새로운 작도란 것도 별달리 새로운

법들이나 제도를 마련하는 것이 아니라, 오히려 위에서 논급한 지엽적인 천태만상의 파생된 말류의 偽善적인 忠孝를 양기하고 淳古의 순수하고도 참된 가치를 지닌 忠孝의 本質을 되찾아야 할 것을 주장하는 바이다. 이는 불행히도 이 사회에는 사이비의 忠孝가 너무나 범람되어 이 나라를 병들게 하는 일을 우리는 무격하였다.

그러나, 아무리 《교유현장》을 고쳐 반포하고, 학교의 교과서 중에 이를 강조했다 하더라도 이에 앞서 爲政者 내지 기성세대의 人士들이 솔선수범을 보이지 않고는 이를 성공하기에는 어려움을 것이다. 이는 爲政者, 또는 기성세대의 人士가 이런 일에 참된 마음과 행동으로 바람을 일으킨다면, 이는 바로 草上之風이 되기 때문이다. 더욱이 靑少年子弟의 교육에 있어서 父兄이나 사회 人士의 實踐의인 不言之教훈이 없고서는 결코 이룩되기에는 어려움을 것이다.

『나는 바람을 해도 너는 바람을 하지 말라』는 어떤 충을 방선생님의 외침은 잘 통하지 않을 뿐 아니라, 도리어 위신이 타락되고, 『강물에 얼음이 얼었으니, 너도 王祥과 같이 잉어를 잡아오는 것이 어떠냐』하는 어떤 아버지의 호통은 우스꽝스러울 뿐 아니

之養이 아닌 志養을 이름이었고, 『詩經』의 『張仲孝友』의 〈孝〉는 父母를 잘 섬겨 효도함을 이름이었다.

이와 같이 忠孝思想은 우리 東方人の 골수 속에 깊이 심어 둔 것이 몇 천년이 흘렀다. 또 〈忠〉보다는 〈孝〉가 더욱 현실하였다. 이는 〈孝〉가 百行에 있어서의 근본이어서, 필수 과목이 되기 때문이다. 부모에게 효도하는 이가 나라에 충성하지 않는 이는 거의 없었기 때문이기도 하다. 그러므로 『효자의 집안에 서 충신을 구한다』는 옛말이 전해 오는 것이다.

또 이 〈孝〉를 說文學의 으로 풀이한다면 〈老〉에서 派生되었는 만큼 특히 늙은 아버지의 뜻을 잘 이어받는 것이 가장 커다란 과업이요, 口體의 養은 그 다음에 속하는 일일 것이다. 그 뒤 變孝인 割股, 또 廬墓에 의한 不勝喪 등은 모두 以孝傷孝에 속하는 것으로서 〈孝〉의 본질에는 위배되는 일이라 생각된다.

그리고 이 忠孝思想은 儒家的 政治理念에 있어서 가장 高次的인 것은 결코 아니다. 그러므로 儒聖孔子는 일찍이 우리 人類에게는 두 가지의 政治思想이 있음을 설명하였다. 이는 곧 『禮記』의 『禮運』중에 나타난 大同과 小康이었다. 이제 먼저 大同의 概念

을 들어보기로 하겠다.

『大道가 행하자면 天下는 곧 하나의 公物이 되어 賢과 能이 있는 사람을 가려 뽑아 맡기고, 민을와 평화를 주장하였으므로 사람들은 자기 아버지만을 높이 지 못하고, 자기 아들만을 사랑하지 못하는 것이다. 그러나, 늙은이에게는 편안히 쉴 곳을 마련해 주고, 장년에게는 일터를 마련해 주고, 어린에게는 자라날 길을 열어 주며, 심지어는 삶아 비·과부·고아·독신·불우자에 이르기까지도 삶의 불일 곳을 마련해 주어야 한다.』 (筆者意譯)

행어나 이러한 大同의 治가 아니라 땅에 실시된다면, 이 忠孝思想은 하나의 무용의 物이 될 것이다. 그러나, 이 이른바 大同의 治는 용이하게 具現하기 어려우므로 그 다음인 小康이 云謂되고 있는 것이다.

『이제 大道는 이미 자취를 감추고 天下로써 한 집울 삼아 살았다』라 적잖이 그 아버지를 높이 고, 각기 그의 말을 사랑하며, 大人은 親及으로서 제도를

忠孝思想의 예와 이제

몇해 앞의 일이었다. 정부에서 《교육헌장》을 반포하였다. 아무리 살펴봐도 뚜렷한 곳이 터영 빈듯이 허전한 느낌이었다. 이는 당연히 있어야 할 것을 빠뜨렸기 때문이다. 이는 곧 〈孝〉의 한글자이다. 나는 이렇게 생각하였다. 이 《헌장》을 만들지 않았다면 모르겠지만, 만들었다면 결코 〈孝〉를 빠뜨리는 아니 될 일이라 하고 스스로 世道의 무상을 개탄하였다.

그러나, 요즘에 이르러 忠孝思想이 官民 사이에 크게 강조되는 한다. 이는 참으로 당연한 일이다. 그것은 기본이다. 그렇다 해서 우리는 이에 대하여 신중히 생각하지 않고 한부로 치산없이 奮躍할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 이 忠孝는 너무나 다각적으로

李 家 源

〈延世大學校教授〉

派生된 概念을 지니고 있기 때문이다. 지나치게 남발된 지엽적인 것을 강행하는 도중에 흔히들 그 기본적인 理念을 상실하였기 때문이기도 하다. 이제 忠孝의 기본적인 正義를 먼저 밝히기로 한다.

《書經》에는 『湯下克忠』이라 하여 위 사람에게 정성 것 심금을 〈忠〉이라 하였다. 그러는 한편 《孟子》의 『教人以善謂之忠』은 아랫사람을 善으로 가르치는 것을 〈忠〉이라 하였다. 이는 相反되는 뜻을 지니는 동시에 또한 相成되는 뜻을 지닌 것으로서 위와 아래의 君主主義 사회에서는 물론이고, 오늘날의 民主主義 사회에 있어서도 통용될 수 있는 것으로 보인다.

《書經》에는 『忠孝友順』이라 하여 忠의 다음에 孝의 뜻을 계속함을 볼 수 있다. 그리고, 이 忠의

知少識寡，故聖人之教，多不爲先。如所謂人則日出而作，日入而息，無適不適，是也。若雖言之，而不通，則其言亦無所不通。而曾子之於此，亦非人之謂之知者，而適然也。孟子謂聖賢一七者，曾無疑一校右左，日本刻本李鴻章手書，上經二四，而

上段

(1) 蓋其所謂聖賢之教，雖是一事，然有出入，義理之與通，而此者，能知其方是，而不知其不然，便是學理之多端，也如「雖能行，而教身不若生，雖」云云，但爲經曲之有人，婦女之極抑，而「何足道哉」，孟子謂聖賢之教，曾無疑一校右，日本刻本李鴻章手書，上經二四，而

上段

(1) 若就理上言，則此只是「知」而已。孟子謂聖賢之教，曾無疑一校右，日本刻本李鴻章手書，上經二四，而

上段

(1) 此段只是一事，但自我而觀謂之德，自彼而觀謂之信，此先生所以有謂曰爲中而物無信之論也。孟子謂聖賢之教，曾無疑一校右，日本刻本李鴻章手書，上經二四，而

四枚右——三五枚左，日本刻本李鴻章手書，上經一六四，而

上段——下段

(12) 元亨利貞，天道之常，仁義禮智，人性之常，元亨利貞，每有不齊，而然四端隨感而見，愛親敬兄，忠君弟長，是四事，行之以無偏，則厚十圖，小學雖辭七枚左，日本刻本李鴻章手書，下經二五四，而

上段

主要參考文獻

- (1) 孝經
- (2) 大戴禮
- (3) 阿部吉雄編《日本刻版李鴻章手書》，岩波書店
- (4) 朴鍾鶴著《韓國斗思想》，方向博英社刊

緣集團)인 것)이다. 특히, 單一民族인 우리 白衣民族의 경우가 그러하다. 利害關係뿐만 아니라 血緣・地緣關係가 一致할 때 協同은 보다 効果的으로 成就될 것이요, 따라서 民族 안에서의 協同이 協同 가운데서 가장 〈誠實한 것〉이라 하겠다. 더구나, 國家가 百姓을 保護해서 百姓에게 權利가 있고 百姓이 國家에 奉仕해서 그의 義務를 다하는 民主國家에 있어서 말이다. 그러므로, 우리나라는 傳統的인 縱的 倫理와 輸入된 橫的 倫理를 綜合해서 새 形態의 倫理 즉 兄弟姊妹가 友愛 있게 協同을 통해서, 아버지에게 尊敬을 하고 同胞가 和氣 藹藹하게 協同을 통해서 나라에 忠誠을 바치는 새롭고도 오래된 人倫形態)를 實現하기 위한 가장 理想的인 條件이 갖추어졌다고 祝賀된 땅임에 틀림이 없을 것이다.

四、結 語

筆者는 이 글 第2項에서 傳統的인 忠孝의 內實을, 第3項에서 現代的 忠孝의 形態)를 각각 밝힌 바에, 마지막에 結論로서 理想的인 忠孝의 〈對象〉에 關해서 몇 말 할 것을 불가하다. 世界史的으로 볼 때,

대체로 〈一人에 대한 忠〉이 〈小數人에 대한 忠〉을 거쳐서 〈大多數人에 대한 忠〉으로 變遷했고, 要請的으로 볼 때, 孝는 마땅히 〈自己의 아버지에 대한 孝〉가 〈他人의 아버지에 대한 孝〉를 거쳐서 〈萬人의 아버지에 대한 孝〉에까지 高揚되지 않으면 안될 것이다. 그러나, 〈忠의 理想〉은, 〈大多數人에 대한 忠〉을 다시금 넘어서, G·H·미이트가 이른바 〈社會的 自我(we)와 創造的 自我(I)〉의 一致를 實現함으로써, 결국은 〈自己에 대한 誠實〉에까지 높아져야 할 것이며, 〈孝의 理想〉은, 〈萬人의 아버지에 대한 孝〉를 다시금 넘어서, 〈一切의 人間(나아가서는一切의 事物)에 대한 敬愛〉 즉 李退溪가 이른바 〈敬의 境地에까지 높아져야 할 것〉이라고 생각된다.

註

- (1) 孝經 開宗明義
- (2) 孝經 卷上
- (3) 大戴禮 曾子大孝
- (4) 大學
- (5) 大戴禮 曾子立事
- (6) 大戴禮 曾子本孝
- (7) 孝經 廣學
- (8) 孝經 聖治 曾子曰 孝者人之常行 孝由心出 曰心者

다른 한 면에서 이 세속의 社會에서 輸入된 倫理과 社會 機能을發揮하고 運用하고 倫理的 發展의 功을이 되고, 其次, 機械文明의 物質的 豐饒와 裕은 官能的 享樂, 性道德의 紊亂, 利己主義, 非金思想이 影射하게 되었고, 마침내 이 땅의 精神의 狀況은 混亂의 渦中에 빠지고 말았다.

그러므로, 지금의 民族・이山河에 태어난 우리 百姓은, 思想과 意識의 倫理과 協同이라는 橫的 倫理에서에서, 傳統을 喪失해서, 새 것을攝取할 수 있는 새 倫理을 提議하고 말하면 안 될 것이다. 그렇다면, 傳統의 肥沃한 土壤에서 새 꽃을 開花시킬 수 있는 이 새 倫理란 도대체 어떠한 面貌를 가진 것일까? 생각컨대, 그것은 協同을 통한 忠孝의 實現의 아닐 수 없을 것이다. 다시 말하면, 〈兄弟姉妹가 友愛 있게 協同하는 데서 아버지에게 孝道를 하고, 同胞과 和氣 溫厚하게 協同하는 데서 나라에 忠誠을 바친다〉함이다. 그러므로, 만약에, 〈새 마음〉을 가지고 勤勉・自助・協同을 통하여 〈所得増大〉를 꾀한다는 〈새 마음精神〉에서, 이 〈새 마음〉이 儒學에서 이른 바 仁 즉 〈誠〉——풀어 말해서 〈道義의 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)의 誠實인 것〉 또는

佛敎에서 말하는 〈一心不二의 眞心을 志向한 것〉이고, 이 〈所得増大가 協同을 통한 〈誠(務)實〉의 實踐을 志向한 것〉이라면, 이런 뜻을 가진 〈새 마음精神〉이야말로 〈새形態의 忠孝思想을 實現하는 길〉이요, 뿐만 아니라, 바로 이 〈誠實의 實踐으로까지 高揚된 〈所得増大〉란 말의 原始儒學의 博施濟衆으로서의 仁이 退溪・栗谷의 〈誠務〉實을 거쳐서 實學의 經世濟民을 거쳐서 天道敎의 〈廣濟蒼生을 거쳐서 安島山의 〈務實力行〉을 거쳐서 現在에까지 綿綿히 이어온 仁 즉 誠의 實現 以外の 것이 아니라 하겠다. 다만, 이 〈새 마음〉이 儒學에서 이른 바 〈天理〉인 〈仁〉 또는 眞心을 향해서 치닫는 것이냐, 그리고 이 〈所得増大〉가 바로 그러한 뜻을 가진 〈天理〉 혹은 〈本覺〉을 향해서 치닫는 것이냐에 온 겨레가 함께 〈省察〉해 보아야 할 問題가 남아 있겠으나, 마야흐로 이 民族・이 山河에 康寧의 분길처럼 번져가는 〈새 마음精神〉에 이러한 龍點睛의 實이 映如될 리가 없을 것이다.

民族이란 본시 〈게릴샤프트(Gesellschaft) 利益集團(인 동시에 제마인샤프트(Gemeinschaft) 血緣集團 및 地

인심을 가르쳐 왔을 뿐이요, 따라서, 仁 즉 〈誠〉——풀어 말하면 〈道義의 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)의 誠實인 것〉을 志向하는 忠孝라야 올바른 것이며, 封建時代專制君主의 統治手段인 〈孝治主義로變形된 忠孝는 儒學 本來의 忠孝思想과는 距離가 먼 것〉이기 때문이다. 요컨대, 誠(務實에 밀반침된 忠孝라야 참된 忠孝라는 뜻이다. 그러나 올바른 忠孝라 할지라도 忠이니 孝니 하는 것은 모두 〈父母와 子息〉 또는 〈나라와 百姓〉 사이에 있는 〈縱的倫理〉이다.

西洋에도, 이를테면 토오마의 愛國精神, 封建社會의 騎士道, 빈슨이 揭揚한 鐵三旗 등등에서 具體的實例를 볼 수 있는 것 같이, 忠孝思想은 있어 왔다. 哲學的側面을 照明해 보아도, 이를테면 헤겔 같은 이는 「法哲學」에서 〈家族〉, 市民社會, 〈國家〉를 세 개의 〈倫理的實體〉라 보았기에, 비록 表面에서 擧論되지는 않았을지라도, 〈家族〉와 〈國家〉를 倫理(人倫)的 實體라고 말한 底意 속에는 忠孝思想이 隱然中에 가장 強烈하게 깔려 있었리라 하는 것은 疑心할餘地가 없다 하겠다. 그러나, 戰後文明이 燦爛해서 市民社會가 高度로 發展된 現代, 産業社會로 發展하고, 封建의 一인主政이 現代의 民主政으로 轉換

함에 따라서, 人間은 어느 사이에 機械의 附屬品처럼 〈分業〉에 從事하는 〈利己主義者〉가 되었고, 마침내 大家族制度는 이른바 核家族으로 分散되어 孝道하는 마음은 차츰 萎縮해 갔고, 忠誠의 對象이 擴散되어 忠義心은 날로 褪色해 갔다. 그러나, 現代 民主主義 産業社會는 〈個人과 個人 사이의 友好와 協助〉 없이는 지탱될 수 없는 體制이기 때문에, 西洋에서는 일찍이 〈個人 사이의 協同〉이라는 〈橫的倫理〉가 形成되었다.

우리 나라의 傳統的 哲學의 代表的인 것은 儒學・佛敎・實學・東學(天道敎)이었는데, 佛敎 특히 華嚴思想은 中國 宋代에 이르러서 그 思想的 核心이 이른바 性理學 속으로 적지 않게 溶解되었고, 實學은 原始儒學의 發展의 面貌고, 東學은 儒學・佛敎・(道敎)을 綜合한 思想일 뿐이기에, 대체로, 우리 哲學의 核心의 하나는 儒學이라 볼 수 있다. 그러기에, 儒學에서 이른바 〈忠孝라는 縱的 倫理〉는 綿綿히 수리白衣民族의 精神의 支柱로서 이어져 왔다. 그리고, 一, 二 解放과 함께, 西歐에서 現代 民主主義 産業社會의 發達이라는 橫的 倫理가 洪水같이 들어와서, 現代에서 傳統的 倫理의 精神이 漸次

나를 위하여 되고, 그와 함께 지니고, 그와 함께 사는 것은 그와 함께 하고 있다는 뜻이다.

朱子의 說(朱子의 書翰) 가운데서 變遷한 것을 가추리 李退溪는 忠孝에 關한 朱子의 말 가운데서 특히 위에서 筆者가 指摘한 點에 共感한 處한 痕跡이 있으니, 先生의 聖學(聖學) 第三小學圖 以下에는 小學圖解에서 다음과 같이 簡明하게 말한다. 「元亨利貞은 하늘의 氣의 變遷한 것임이며, 仁義禮智는 사람의 性의 버리(變)고, 대체로 이것과 저것에는 氣을 變는 不善이라고는 있지 않고, 偶然한 四端이 感함을 파라지, 어버이를 사랑하고 兄을 恭敬하고 임금에게 忠誠하고 年長者에게 恭遜하니, 이것을 타고난 天性은 지극히라 하며, 恭順함이 있으면 暴惡에서 善으로 바뀌는 일을 할 수 있다.」(元 이천림, 李退溪는 天所賦의 性(利貞) 즉 人性의 버리(變)인 仁義禮智가 사람의 氣(利貞) 속에 떨어져, 그것의 變遷(變遷)로서 있는바 剛惡・柔惡・辭讓・是非之心이 偶然히 感함을 파라지 나타난 氣의 愛親・敬兄・忠君・弟長の 性의 이요, 이 여러 性은 한결같이 타고난 天性을 지극히 緣由한 것, 이기에 善이며 〈恭順함〉이라 보고 있으니, 우리는 여기에서 그가 孝弟忠恕를 天理인

仁・忠・誠의 四端(四端)을 變(變)하고 나타난 性의 버리, 이 情들은 모두 仁・忠・敬・孝한 德을 實踐하는 데서 오는 것이라 把握하고 있는 點을 指摘할 수 있다. 요컨대, 先生에 의하면, 忠・孝는 다름가지로 變(變)이 이르러는 〈數〉에 歸着하는 것이다. 따라서, 先生의 이른바 〈精一執中〉의 忠孝는 實現하는 精神的 變(變)이라 하겠다.

三、忠孝思想의 現代의 意義

〈齊家〉가 곧 〈治國〉에 連結된다고 본 東洋社會에서는 〈孝子〉의 家門에서야 忠臣이 나올 수 있다고 確信해 왔다. 잘라 말하면, 東洋에서는 孝子야야 忠臣이 될 수 있다고 보았다. 그러나, 그 忠孝를 實에서 筆者가 考證한 點(點)을, 忠孝에 對한 忠孝를 할 수 있는 사람이라야 나타나 忠孝를 實踐할 수 있다. 하 이요, 결코 〈어버이의 孝〉를 忠孝의 第一(第一)으로 認(認)하는 點(點)을 넘기면 忠孝가 實踐(實踐)하는 것이 아니다. 왜냐하면, 忠孝를 實踐(實踐)할 때, 忠子, 孝親(孝親)을 是는 儒學思想에서는 忠・孝의 忠孝(忠孝)는 忠孝(忠孝)가 마찬가지로 〈仁・忠・孝〉의 道(道)의 普遍(普遍)의 道(道)

通하고 四海에 빛나서 通하지 않는 데가 없으며, 曾子가 이것을 가지고 聖人의 一貫의 妙를 形容한 것이 시 이와 같은 뜻일 뿐입니다.」 여기서 우리는 〈孝悌忠恕의 마음이 深化되어 窮極에 이르면 마침내 一以貫之로서의 仁에 到達할 수 있는 것〉임을 역력히 볼 수 있다.

그러기에, 또한 孝悌忠恕를 〈살아 있는 道〉라 한다. 즉, 「생각컨대, 이른바 孝悌忠恕는 오직 이 한 가지 것일 뿐이라 할지라도, 天下의 義理를 見得해서 안팎으로 通透하지 않으면 안 되니, 이 孝悌忠恕란 正當 活物이요, 만약에 그렇지 않을 것 같으면 곧 죽은 孝悌忠恕일 뿐이기에, 잘 持守해서 終身도 不失墜하지 않는다 할지라도, 역시 다만 시골의 이른바 道를 지키는 사람이나 婦女子의 禁制・團束이 되어버릴 뿐이니, 이것을 어찌 道라 할 수 있겠읍니까.」 이처럼 天下의 온갖 義理를 見得하고 그 모든 義理의 表裏에 通透해서 〈道에까지 이른 孝悌忠恕〉는 시골의 道學者나 婦女子 따위의 禁制・團束과는 다른 것이라 하니, 확실히 〈忠孝의 極致〉, 〈忠孝의 目的〉은 〈仁을 誠이라는 하나의 普遍的 道심을 體得한다〉는 것이다. 忠孝의 말하면, 〈仁을 誠이

體得된 忠孝는 〈活物〉이지만, 그렇지 못한 것은 〈生命 없는 忠孝〉라는 뜻일 것이다.

그러면, 聖人 一貫之妙者 즉 〈一以貫之로서의 仁〉에까지 高揚된 孝悌忠恕란, 具體적으로 말하면, 어떠한 마음일까? 曾子는 이것을 단순히 忠恕라 풀이했고, 朱子는 이 忠恕를 다음과 같이 說明했다. 「만약에 理 위로 나아가서 쉽게 말하다면, 忠이란 오직 自己의 身體와 精神을 다하는 것일 뿐이며, 恕란 自己의 境遇로 미루어 보아서 남의 處地를 理解하며 그 뜻을 成就케 하는 것일 뿐입니다.」¹⁰⁾ 요컨대, 〈自他를 超越해서 自己의 心身을 바치는 것〉이 忠恕 즉 仁일 것이다. 다만, 그것이 〈天理에 合致되는 境遇에 한해서〉 말이다.

그리고, 이렇게 할 때 相對方은 自己를 맡게 된다. 한다. 다시 말하면 忠과 信은 表裏關係에 있다 한다. 즉, 「忠과 信이란 오직 한 가지 것인데, 다만 自己 쪽에서부터 보아서 말하면 忠이라 하고, 相對方 쪽에서부터 보아서 말하면 信이라 하니, 이것이 바로 자기 自己가 心身을 다하면 忠이 되고 相對方의 心身을 다하면 信이 된다는 義理가 있는 것이다.」¹¹⁾ 忠의 말하면, 내가 그 境遇에 忠誠을 다하면, 그

學에서 이른바 忠孝一致의 本來的인 뜻을 定式化 하면, 〈그대가 仁 즉 誠에 이르려고 애를 쓰는 바로 그 誠實한 마음으로 어버이를 대하면 孝道가 되고, 나라를 대하면 忠義가 되느니라〉라는 命題가 될 것이다. 이처럼, 儒學에서 말하는 忠孝一致란 〈父慈의 相對概念인 子孝라〉 본래는 그대로 君主에게까지 바치기를 強制하는 이른바 孝而主義와는 본질上全然 다른 것이라 하겠다. 後者は 俗儒들의 誤解 및 君主들의 政略에 의하여 變造된 것임에 틀림없다.

그러기에, 大戴禮에서는 〈아버지에게 過誤가 있을 때, 微諫해서 다지 않고, 聽從해서 게으리하지 않는다.〉라고 〈微諫의 必要性〉을 力說했을 뿐 아니라, 〈임금에게 過誤가 있을 때〉 「君子의 孝는 正을 가치고 諫하고, 선비(士)의 孝는 德을 가치고 命에 따른다.」라고 〈直諫의 必要性〉을 力說했고, 『孝經』에서는 天子·諸侯·卿大夫·士·庶人이 각각 〈君父의 不義에 直面해서〉는 盲從하는 것이 孝가 아니라 微諫을 게 대해서는 물론 아버지에게 대해서까지도 微諫을 넘어서 直諫할 것을 특히 強調했다. 微諫이진 直諫이진, 이렇게 아버지와 임금을 諫할 수 있다는 것은 아들과 臣下가 〈忠孝의 極致인 仁 즉 誠〉에 보

다 더 接近해 있다는 證據일 것이니, 〈仁 즉 誠〉을 얼마만큼 體認하고 있는가에 따라서 忠孝의 次元은 달라질 수 밖에 없을 것이다. 그리고, 이 몇 段階들이 窮極의 例外 없이 〈그것의 理想인 仁 즉 誠〉을 향해서 치달고 있기에, 일찍이 曾子는 仁을 〈忠恕〉라 하고, 孟子는 仁을 經久에 따라서 親親이라 하고, 有子는 仁을 〈孝悌〉라 하지 않았겠는가. 모두 하나의 〈普遍的道〉가 그 對像을 달리 해서 나타난 面貌들일 뿐이다. 요컨대, 〈忠孝는 仁의 밑받침이 鞏固한 것임수록 그만큼 더 참된 것〉이라 하겠다.

李退溪가 編纂한 朱子書節要에서는 孝悌忠恕가 다 음과 같이 說明되어 있다. 「孝悌忠恕란, 알지 말하면, 정녕 사람이 늘 行해야 할 바며, 이것에 緣由하지 않으면 日常生活에서 달리 말한 세를 자리가 없읍니다. 그러므로 聖人의 가르침이 어지껏 일찍이 무엇보다도 이것을 앞세우지 않았으면 안 된다고 여기지 않은 일이라고는 없었으니, 이른바 틀어가서는 孝道를 하고 나가서는 同氣 사이에 友愛가 있고 忠恕는 道를 어긋남이 멀지 않다 한 것 같은 것이 이것입니다. 窮極의 例外 없다면, 孝悌忠恕란, 神明에

哲學的側面에서 본 忠孝思想

—특히 李退溪哲學과 關聯시켜서—

全斗河

(國民大學 教授)

一、緒言

燦爛한 機械文明이 밀려처럼 들어와 바야흐로人間疎外를 가져오고 있는 오늘날, 忠孝思想이 새롭게 擧論되기 시작된 것은, 〈父母에게 孝道를 하듯이 임금을 섬기면 忠義가 된다〉는 先秦時代의 〈孝治主義〉로 復歸하는 뜻에서는 아닐 것이다. 그러나, 歷史的·社會的 制約 下面에 비록 變貌된 樣相을 띠기는 했을망령, 忠孝思想 및 그것에 해당된 精神은 東西洋을 통해서 現代에 이르기까지 綿綿히 있어 왔다. 韓·中·日을 가릴 것이 없이, 우리 東洋의 民族史

에 그 이름도 香氣롭게 登場한 忠臣·孝子の 逸話는 헤아릴 겨를이 없으니, 그들의 後孫인 우리 現代 東洋人에겐들 어찌 忠孝하는 마음이 없을 수 있겠는가. 그리고 바로 이 마음은 東洋에서 뿐만 아니라 西洋에서도 옛날부터 꾸준히 있어 왔고, 또한 現在에도 남아 있다. 이를테면, 엘리자베스女王 乘用車의 문을 열고 손잡이를 친채 비쳐선 老宰相 查理卿의 〈誠實〉한 表情, —그것이 어찌 忠이 아닐 수 있을 것이며, 大統領이 된 直後에 庭園에서 兩親과 함께 오즈를 취한 케네디의 〈敬愛〉에 한 微笑, —그것이 어찌 孝가 아닐 수 있을 것인가.

그럼에도, 忠孝라는 말의 語感은 우리에게 다른

벗어나는 것이 아니다. 이러한 意味로 볼 때, 忠孝
는 우리 民族이 集團을 이루어 共同生活을 營爲해 온

以來 오늘에 이르기까지, 우리의 歷史를 이끌어온 基
本的인 精神이요, 動力이었다고 할 수 있는 것이다.

키기 이 兩者의 分離가 없었다. 王은 精神的인 指導者와 政治的인 指導者를 兼한 存在였다. 二 理想的인 王者의 像이 聖王이다. 聖王이란 政治的 側面에서 王이요, 道德的 側面에서 聖者이다. 教育的 側面에서 師가 될 수 있는 理想의 人物이다. 이러한 聖者를 志向하는 王者들이 心得해야 할 政治的 原理 및 指導者로서의 教養을 說한 것이 儒家の 經典이다. 勿論 東洋의 王者들이 모두 이 理念에 忠實했다는 것은 아니다. 이들을 一律的으로 暴君視하는 것은 올바른 見解가 아니다. 그들은 그들대로의 倫理를 지켜야만 했다. 그것이 君義臣忠의 義이다. 忠은 이 義에 대한 相對倫理이다. 君의 義를 지 못하고, 그 程度가 極端에 이르면 革命이 일어나게 된다. 그럼으로, 忠은 義에 대한 互相倫理이지 絶對로 一方的인 倫理가 아니다. 孝도 또한 그렇다. 父慈子孝의 慈에 대한 相對倫理였다. 勿論 父가 不慈한 때, 子恩이 不孝해도 좋다는 것이 아니라, 構造的으로 그렇다는 뜻이다. 孝經에「아버지에게 바른 말을 하는 아들이 있으면, 그 몸이 不義에 빠지지 않는다. 不義에 당해서는 아들이 아버지에게 다루지 않을 수 없다. (父有爭子, 則身不陷. 不義, 故當不義, 則子不可以不爭於父)」고 하여 父母

의 意思에 盲從하는 것이 아니라, 父母로 하여금, 孝(義)을 행할 수 있게끔 하는 것이 孝라고 하였다. 그런데 君義臣忠, 父慈子孝라 하니 마치 君臣과父子間에 限定된 倫理처럼 생각되나, 事實은 君은 國家를 代表하고 父는 家庭을 代表하는 存在였던 것이요 따라서, 忠은 國家를 위한 倫理요, 孝는 家庭을 위한 倫理였다고 할 수 있다. 아무도 金使信將軍이 武烈王이나 文武王을 爲해서 그의 忠을 다했고, 李忠武公이 宣祖를 위하여 淑私奉公했다고는 하지 않을 것이다. 그리고 君王을 極히 尊崇한 것도 그 個人에 대한 尊崇이 아니라, 國家秩序의 大統을 維持하여 그 象徵的인 存在로서의 王을 尊崇했던 것이라고 할 것이, 妥當할 것이다. 말하자면, 忠孝는 一定한 共同集團의 安寧과 秩序를 維持하는 原理라고 할 수 있는 것이다. 그런 意味에서, 忠孝를 일반적으로 原來的고 생각한 것이 아니라. 그리고 보면, 忠孝의 倫理는 一 前存在의 構造的인 本質과 倫理의 結合으로서 생겨난 現象임을 가늠할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 社會構造的인 倫理의 規範으로 體察되고 있는 것이다. 그리고 한 가지 孝는 東洋社會를 維持하고 發展시켜온 動力의 하나였던 것이다. 우리의 歷史上의 忠孝도 이 原理에서

어서의 孝의 倫理는 오늘날 우리로서는 想像하기 어려운만큼 一般化되었다고 할 수 있을 것이다. 父母에 대한 生時 奉養의 宗旨은 勿論이지나와, 死後 葬祭禮에 있어서도 그 度를 越한 禮儀를 嚴禁히 遵守하고, 山林에서 어지간히 認定받은 土著라고 하면, 三年의 廬墓侍側은 當然한 것으로 생각될 만 것이다. 그들에게 있어서 이러한 倫理는 그대로 그들의 生活이었다. 李朝時代에 있어서 후 尊廟을 敬奉하는 犯罪과 發生하면, 當者에 대한 極刑은 勿論이지나와, 그 고을을 格下해 버리는 즉, 府廳郡이나 縣으로 格下시켜 버리는 行政的措施까지 取해지는 境遇도 있었다. 이러한 事實은 孝의 倫理를 勸獎 強調했다는 實證이기도 하지나와, 同時에 그러한 倫理的 綱常을 犯하는 例가 極히 드물었다는 反證도 되는 것이다. 따지고 보면 孝는 忠보다도 더욱 普遍化된 倫理였다고 할 수 있다. 忠은 官僚階級이나, 특히 變亂時에 두드러지게 發揮되었던 것이나, 孝는 모든 百姓들의 生活原理였던 것이다.

以上으로 미루어 볼 때, 忠孝는 李朝時代에 있어서 生活의 基本原理였고, 國家社會를 지탱하는 精神의 支柱였음을 알 수 있다.

I.

오늘날 흔히 忠은 君主一人에 대한 沒身の 奉仕의 倫理요, 孝는 父母에 대한 沒我的 順從의 倫理로서, 이것은 東洋의 家父長的 專制君主下에서 形成된 封建倫理라 規定하고 마땅히 唾棄되어야 할 舊時代의 遺物이라 하는 사람이 많다. 忠孝의 歷史上的 實踐에서 忠臣은 不事二君이라 하여, 特定人物에 忠誠을 다하고, 孝는 父母의 意思에 沒我的으로 盲從한 事例가 많았던 것이 事實이다. 그러나, 忠孝의 本質을 全面的으로 一方的인 服從乃至 盲從의 倫理로 規定함은 잘못이다. 이러한 忠孝觀은 西洋의 政治原理 및 社會構造를 바탕으로 하여 내려진 規定이라고, 나는 생각한다. 忠孝에 대한 正常한 理解는 東洋의 政治原理 및 그 構造에 대한 올바른 理解 위에서 비로소 可能하리라 믿어진다. 한마디로 말해서, 東洋의 政治原理는 仁이나니라 德이었다. 西洋에서 전작 宗教와 政治가 分離되어, 前者는 精神世界를 支配하고, 後者는 現實世界를 支配했는데, 前者의 原理는 사랑이었고, 後者의 原理는 힘이 있었다. 그러나 東洋에 있어서는 일

하는 것은 그것이 一定階層에 限하여 要求되었거나 또는, 漠然한 指導理念으로 提示된 데 그친 것이 아니고, 全百姓에게 普及하여 一般化되고 生活化되도록 教導되고 強調되었던 點에 있다. 世宗 7年(二四三三年)에 三綱行實圖가 頒布되었는데, 그 編纂頒布의 目的이 一般大衆의 教化에 있었음을 一見에 알 수 있다. 즉, 그 內容이 三綱의 行實을 그림으로 그리고, 漢文 說明에 附하여 한글로 그 그림을 說明하고, 저기에 또 그 事實을 讚頌하는 詩를 添加해 두었다. 그 序文에서 「天下의 達道가 다섯인데, 三綱이 그 으뜸이 되니, 實로 經綸의 大法이고 萬化의 本源이다……그림과 贊을 지어 中外에 頒布하니 愚夫愚婦도 모두 쉽게 보고 느끼서 興起하리니 또한, 化民成俗의 한 方法이다……賢愚, 貴賤, 孩童, 婦女한 것 없이 모두 줄지어 보고 익히고, 그 그림을 펴 봄으로써 그 모습을 想像하고, 그 詩를 읊음으로써 情性을 體得케 한다……(天下之達道, 五而三綱居其首, 實經綸之大法, 而萬化之本源也……作爲圖贊, 頒諸中外, 庶幾愚夫愚婦, 皆得以觀照而興起, 明乎化民成俗之道也……使無賢愚貴賤孩童婦女, 皆有以瞻觀而習聞, 披其圖以想形容, 誦其詩以體情性」하였다. 그리고 이 『三綱行實圖』는 刊

以後, 成宗 12年(二四八二) 中宗 6年(二五一一)과 9年(二五二四), 明宗 9年(二五五四), 宣祖 39年(二六〇六), 英祖 5年(二七二九) 등에서 차례로 걸쳐 重刊頒布되었으니, 李朝에 있어서 忠, 孝, 烈의 倫理獎勵에 얼마나 關心이 至大했단가를 알 수 있다.

이러한 敎學의 結果, 忠, 孝의 倫理가 크게 振作되었음을 歷史를 通하여 알 수 있다. 世祖纂位에際하여는 死六臣을 비롯한 수많은 人士들이 忠節을 다하였고, 壬辰亂에 있어서도 到處에서 無數한 忠義之士들이 義兵을 일으켜 國權을 守護하였고, 現代가 展開되면서는 斥邪衛正論이 澎湃했는데, 그 主張은 바로 憂國忠節의 發露이었던 것이다. 그리고, 李朝가 끝내 亡國의 悲運에 處하게 되었을 때, 우리의 無數한 憂國志士들이 보여준 높은 忠節은 우리가 익히 아는 바이다. 이러한 事實들이 모두 忠, 孝, 烈의 倫理尊卑의 結果라고 해서 無妨한 것이다.

孝의 倫理도 또한 철저했다. 大東興地勝覽을 살펴 보면, 各郡의 人物錄에 孝子의 芳名이 記錄되어 있는데 그 수가 極히 많았고, 지금도 우리의 村落에는 孝子門 孝子祠 등을 흔히 볼 수 있다. 이들은 모두 그 孝行의 功을 특히, 두드러진 功을 이겼으니, 李朝에 있어

의文教政策에 관련된바 있는崔承老는成宗에게 바친 그의上書 가운데「佛敎는修身의根本이고,儒敎는治國의源泉입니다.修身은來世를 위한바탕이고,治國은今日の實務입니다.」(行釋敎者、修身之本、行儒敎者、治國之源、修身來世之資、治國乃今日之務)이라 하여佛敎와 아울러儒敎의敎學을進言하였다. 그리고成宗은上·下敎에經學博士의制度를 두게 하고敎書를 내려 말하기를「懷材抱器하여君臣을심검은忠의始作이오,立身揚名하여父母를드러낸은孝의終이다.」(懷材抱器、以事君上、忠之始也、立身揚名、以顯父母、孝之終也)하여忠孝을아울러強調한바가있다. 그러나,當時에 있어서窮極의價値를佛敎에두었으므로자연忠孝의倫理에는一定한限界가지어졌던것이事實이다. 그러다가高麗後期에 접어들어性理學이傳來되면서忠孝의倫理도 좀더積極의으로行하여지게 되었다. 性理學이元來義理의學이고, 또實踐의이고體得을要하는學임으로性理學의普及과 더불어그實踐의具現인忠孝의倫理가一般化하게된것은當然한歸結이었다. 그리하여高麗王朝의滅亡에際하여佛敎界의그렇듯甚한腐敗에도不拘하고儒學者들에 있어서鄭圃隱의殉節을爲始

하여杜門洞七十二賢 등 많은儒者들이忠節을은전히했던 것이다.

Ⅱ

忠孝가우리나라의敎學思想의根源으로서가장철저히強調된것은李朝에있어서이다.李朝가建國되면서佛敎·道敎등異敎를철저히排擊하고,儒敎로써官學을삼아一切文物制度를儒家法式에따름으로써,그들의倫理에있어서도자연儒家倫理의規範인五倫이強調되었다.李朝의敎育에있어서明倫을內容으로하는小學이그렇듯重視되었던事實이이를잘證明한다.李朝敎學의目的은人倫重視의儒家의人間像을敎育하는데있었다. 그런데儒家倫理의規範인五倫 가운데있어서도忠·孝·烈의三綱의倫理가더욱重要視되고忠·孝·烈 가운데있어서도,忠·孝의두倫理가특히強調되었다.그리고보면李朝敎學의目的은窮極의으로忠孝의人間像을기르는데있었다고할수있다.앞에서보았듯이新羅나高麗에있어서도忠孝가強調되었던것인데,李朝에있어서의忠孝倫理가특히철저했다고

로의 共同體維持의 原理가 있었음을 알 수 있다. 新羅에도 崔致遠의 記錄에 依하면, 固有의 玄妙한 道가 있어, 儒·佛·仙의 三道를 모두 內包하고 있었다고 (鸞郎碑 序文 하였고, 新羅 固有의 傳統思想이 있었음을 짐작할 수 있고, 또 當時 新羅 國家形成의 社會的背景을 勘案할 때, 新羅人들이 受容한 忠孝의 觀念이 이미 統一된 專制君主國家를 이루한 中國에 있어서의 帝王에 대한 忠이나, 家父長에 대한 孝의 概念과 全幅의 同一하지는 않았으리라고 생각될 만하다. 그들에게 있어서 忠은 帝王에 대한 忠誠이 아니라, 바야흐로 統一된 國家形態를 갖추어 가던 當時 新羅에 있어서 過去 部族共同體에 대한 奉仕精神이 그대로 延長되어, 新羅 國家共同體의 安全과 存續을 위한 奉仕精神으로 나타나고, 그것이 儒敎의 仁 倫理 德目을 빌려 忠의 倫理로 表現되었던 것이리라 생각된다. 그리고 三國統一의 野望에 불타던 新羅는 안으로 家庭의 結束을 위하여 孝가 要求되고, 밖으로 國家義務의 強調을 위하여 忠이 要求되었으리라 짐작된다. 오늘날 三國史記·三國遺事에 傳하는 그 많은 新羅의 忠臣·烈士들이 모두 이러한 忠孝의 理念 아래 敎育된 자들이었고, 그들을 통해서 新羅가 三

國統一의 偉業을 成就했던 것이니, 그리고 보면 新羅 時代에 있어서 忠孝는 그 語意의 紐帶는 어떻게 新羅精神의 한 表現이라고 할 수 있을 것이다.

新羅를 繼承한 高麗는 그 精神史의 側面에서 본다면 그대로 新羅에 繼續되는 章이라고 할 수 있다. 그러나 但, 新羅時代의 그 發刺했던 銳氣는 이미 사그라져 가고, 다만 그 餘脈을 지켜온 데 不過했다. 그리하여 忠孝의 思想에 있어서도, 새로운 局面을 開拓하지 못했다. 더구나 高麗 歷代政治의 憲章이오, 典據가 된 高麗太祖의 十訓要의 第一條에서, 國家大業이 諸佛의 護衛에 依한다고 하여 分明히 崇佛政策을 밝혔음으로, 儒家倫理 忠孝思想이 特別히 闡揚되지 못한 것은 事勢의 必然이라 할 것이다. 그렇다고 해서 忠孝의 倫理가 全的으로 無視되었던 것은 아니었다. 비록 高麗王朝가 佛敎로써 國敎를 삼았다 한지라도 現實政治에 있어서는 그대로 儒家的인 制度文物에 依據했던 것이다. 當時 知識人들에 있어서 佛敎는 精神生活을 支配하는 敎學이고, 儒敎는 現實社會를 爲하는 經世之學이었다. 儒敎의 當時의 儒·佛敎의 一般化된 融合의 結果였다. 大體에서부터 본다면, 政家들이므로써 佛敎를 여러 王을 輔佐하여 高麗의

사 反映된 것은 新羅時代에 이르러서라고 할 수 있다. 花郎官制 云々에서 事君以忠 事親以孝라 規定되고 또, 三國遺事에 花郎道館設을 說明하여 「聚徒選士하여 孝節中實으로 가르쳤으니, 治國의 大要이다. (聚徒選士, 教以忠孝節義, 亦御國之大本也)」고 하였다. 이러한 理想은 花郎官制에 反映된 新羅花郎道는 곧, 花精神의 體現者로 稱되기도 할 수 있다. 三國史記의 平生忠孝를 代表로 한 金庾信을 그들 가운데 代表者라고 할 수 있겠고, 그 후 花郎 崔植植主로 在任時, 그의 아버지 舒玄을 비추한 新羅將士들이 高句麗의 娘臂城을 攻擊하다가 크게 失敗하여 新羅將士들이 戰意를 喪失했을 때, 金庾信이 앞으로 나아가 말하기를 「내 平生忠孝를 다 할 것을 期約해 왔으니, 전쟁에 다달아 勇敢하지 않을 수 없다…… (吾平生以忠孝自期 臨戰不可不勇)」하고 勇猛奮戰함으로써 戰爭을 勝利로 이끈事實이 三國史記 列傳 金庾信條에 記錄되어 있다. 平生忠孝로써 自期했다는 吐露는 金庾信 個人의 心性吐露에 그치지 않고, 花郎精神의 表明이요, 나아가서는 當時의 新羅精神이라고도 할 수 있을 것이다.

그런데 金哲俊教授는 그의 著 「韓國古代史研究」에서 花郎五戒의 忠, 孝, 信은 倫理德目은 新羅社會

의 傳統과 基盤에 대한 理論 위에서 論議되어야 하고, 그것들 그대로 儒敎의 五戒의 忠, 孝, 信과 同一한 것으로 理解해서는 안 된다는 點을 指摘하고 있다. 즉, 當時 新羅의 社會의 構造로 보아서, 忠의 概念은 中央의 帝王뿐 아니라 族長에 대한 忠도 包含된 것이요, 帝王에 대한 忠은 族長에 대한 忠의 延長으로 보는 것이다. 그러나, 孝도 當時 新羅社會에 이미 父子相續制度가 成立되어 있기는 했으나 孝의 概念은 忠보다 그대로 殘存해 있었으니, 新羅人들의 孝가 家父長倫理가 確立된 中國에 있어서의 孝와 같을 수 없다는 것이다. 用語가 같다고 해서 그意味, 內容이 똑같은 法은 없다. 新羅時代의 忠·孝의 概念의 五戒의 忠孝의 概念과 그意味, 內容에 있어서 多少의 差異가 있을지도 모른다. 三國史記 魏書 東夷傳 扶餘條에 依하면 「옛 扶餘風俗에 是 洪水와 가뭄이 고르지 않아 五穀이 成熟하지 않으면 곧 그 飢饉을 王에게로 돌려 혹은 王을 바꾸어야 한다 하고 혹은 죽여야 한다고 했다. (舊扶餘俗, 水旱不調, 五穀不熟, 輒歸咎於王, 或言當易, 或言當殺)」고 記錄되어 있다. 扶餘當時에는 漢代에 있어서 이미 確立된 帝王에 대한 忠의 概念이 전혀 成立되어 있지 않았고, 그들 나름대

은 後代의 君主에 대한 臣民의 倫理로서 忠이 아니라, 一般的인 人間關係의 한 德目이었음을 알 수 있다. 즉, 忠은 中心의 合字로서, 自己를 수임이 없는 誠實한 態度를 뜻하는 것이었다. 그리고 孝概念도 春秋時代까지는 『孝經』에서 볼 수 있는 理論的인 體系化나 哲學的인 深度를 가진 것은 아니었다. 『論語』에서 볼 수 있는 孔子의 孝에 대한 規定은 自然스럽고 素朴한 父子間의 倫理感情을 나타내는데 그치고 있다. 이러한 忠孝의 倫理가 漢代에 이르자, 漢王朝의 統一國家로서의 秩序確立을 爲한 必要에 副應하여, 忠은 君主에 대한 臣民의 倫理로, 孝는 父母에 대한 子息의 倫理로서 正式化되어, 五倫中의 한 倫理規範으로서 各各 確定을 보게 된 것이다. 따지고 보면 忠孝는 五倫 가운데 있어서도 특히, 儒家政治思想에 있어서 깊은 淵源과 哲學의 根據를 가지고 있다. 즉, 古代 儒家政治原理는 親親과 賢賢의 原理였다. 親親은 血緣尊重의 原理이고, 賢賢은 義理尊重의 原理이다. 血緣尊重의 原理는 仁愛의 感情에 바탕하고, 義理尊重의 原理는 忠信의 精神 위에 成立한다. 이 두 原理는 儒家思想의 核心인 仁義와도 關聯이 된다.

前者는 仁으로 發展되고, 後者는 義로 나타나게 되

었던 것이다. 그리고, 孝는 前者인 仁愛의 感情、血緣尊重의 原理 위에 成立된 倫理이고, 忠은 後者인 忠信의 精神、義理尊重의 原理 위에 成立된 倫理이다. 漢代에서 忠孝가 五倫의 한 規範으로 包攝整理되기는 했으나, 그 思想的 比重으로 해서 漢代以來 忠孝는 儒家倫理의 중심일 수 없는 根幹으로서의 役割을 해 왔다. 그러면, 忠孝의 倫理가 우리의 歷史에 있어서 어떻게 나타났던 것인가?

II

儒敎가 우리 나라에 傳來한 歷史는 相當히 古代로 거슬러 올라갈 것 같다. 『漢書』에 記錄된 殷人箕子의 東來說에 대해서는 오늘날 理論이 紛紛하니 그만 두고라도, 分明한 事實로서 B.C. 一九五년에 燕人衛滿이 우리나라에서 建國했고, B.C. 一〇八年에 漢四郡이 우리의 疆域內에 設置되어, 四〇〇年の 近歲月에 걸쳐 存續되어 있었으니, 우리가 진작부터 儒敎文化에 영향받아 왔고 따라서, 忠孝의 倫理도 자연 우리의 倫理와 깊은 關聯을 가져왔을 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그러나 記錄上으로만 孝가 우리의 倫理에 뚜렷

栗谷에 있어서도 「海州鄉約」과 「社會契約束」에서 가장 먼저, 「德業」을 일컬음에 있어서 「孝於父母」와 「忠於國家」를 머리에 놓아 基本綱領으로 삼았으며, 孝悌와 忠信을 根本으로 하여 具體的인 行爲와 事業으로 擴大 連結시켰음을 볼 수 있다.

以上에서 論及한 바와 같이 오늘날의 우리는 忠孝

思想을 云謂함에 있어서 그것을 한갓 舊時代의 남은 遺物로서가 아니라, 現代의 時代感覺을 充分히 具備하면서 동시에 忠孝의 本來的 精神을 探究하여 再吟味하고, 現代의 結合을 補完하며, 그것이 오늘날의 國民教育精神으로서 健實하게 되살려지도록 하는 노력이 要請되는 바라 하겠다.

위에 보인 바와 같이, 모든 것으로連結되는誠實과信賴의 바탕이며, 그것은 價値人의 自主精神과 共同體의 一體으로서의 公民意識을 이루게 하는 것이다. 이와 같이 볼 때 「孝節忠信」이란 그 옛날新羅의花郎들에 대해서 뿐만 아니라, 특히, 現代社會가要求하는 教育內容으로서 必要不可缺한 것임을 알 수 있다.

그리고 後者의 경우, 이른바 一家庭에서 孝하고, 나라에서 忠한다"라 함은 앞서 論及한 바와 같이 「家庭」과 「國家」라는 共同體를 두고서 하는 말이다. 물론 여기에서 父에게 孝道하고, 君에게 忠誠하라는 뜻으로 해석되어지기도 하지만 그 경우에 있어서도 원래 君이나 父에 대한 盲目的인 복종을 뜻하는 것은 아니다.

孝經 諫爭章에는 다음과 같은 記錄이 있다. 즉,

「옛적에 天子가 爭臣 七人이 있으면 비록 無道하여도 天下를 잃어버리지 않았고, 諸侯가 爭臣 五人이 있으면 비록 無道하여도 나라를 잃어버리지 않았으며, …… 아버지로서 爭子가 있으면 그 몸이 不義에 빠지지 않았다. 그러므로, 不義에 당하여서는

자식이 아버지에게 다루지 않을 수 없으며, 臣下가 임금에게 다루지 않을 수 없다. 不義에 당하여서는 다루는 것이니, 아버지의 命을 좇으면 또한 어찌 孝라 할 수 있으랴?」

라 하였다. 忠孝思想은 이와 같이 원래부터 盲目的인 것이 아니었다. 그러나 忠孝思想을 보다 積極的으로 말하면

첫째로, 내 집과 내 나라를 憂慮外患으로부터 守護하고 保存하는 根本精神이라 할 수 있다. 孝經 天子章에는, 「아버지를 사랑하는 者は 결코 남에게 미움을 받지 않으며, 아버지를 尊敬하는 者は 남에게 업신여김을 받지 않는다」라는 二重의 방법도 있음을()라 하고, 다시 孝經 聖治章에는 「자기의 아버지를 사랑하지 않고 他人을 사랑하는 것은 悖德이라 하고, 자기의 아버지를 존경하지 않고 他人을 존경하는 것은 悖禮라 한다」라 하였다. 이것은 價値秩序에 있어서 本末과 先後를 따라서 하며 本分을 倒錯시키지 않음을 뜻한다. 그러므로 自己의 父母와 자기의 祖國, 다시 말하면, 내 집과 내 나라를 다른 어느 것과도 區別할 수 있는 根柢가 된다. 그러므로, 外部로부터의 어떠한

대하여 일관고자 하는 것이다.

忠과 孝를 말할 때 두 가지 側面으로 나누어 볼 수 있다. 즉, 위에 三國遺事에 記述된 바 「孝悌忠」이라 함과, 三國史記에 記述된 것으로 「孝於家, 忠於國」이라 하는 것이다. 물론 위의 두 가지가 連關되어지는 것이지만, 그 內容에 있어서 前者(孝悌忠)는 忠과 孝의 본래적 意味를 지칭하는 것으로서, 人間關係의 基本道德이라 할 愛敬心과 誠實性을 가장 原初의 것으로 표현하고 있는 것이다. 사랑과 존경이 없는 親子關係와 誠實性을 결여한 人間關係에서 우리는 무엇을 볼 수 있을 것인가? 이것은 封建社會나 民主社會를 막론하고 普遍的으로 妥當한 精神이라 아니할 수 없다. 또, 後者(孝於家, 忠於國)의 경우는 時代의 인 발전과 變遷에 따라 內容外면이 일어난고 어려운 문제들이 발생한다. 이 문제를 개하기 위하여 團結된 힘과 共同體意識을 필요로 함으로써 이루어지는 바, 家庭道德과 國民倫理로서 강조하여 말하고 있는 것이다.

모든 「孝悌忠信」의 실천에서, 이 세상은 확대 論으로 孔子의 말씀으로도 나와 있는 것이다. 즉, 孔子는 늘 일가에서 孝하고 나가서는 忠한다(入則孝出

則弟)라 하였다. 그리고 「오로지 忠과 信에 힘써야 한다(主忠信)」라 하였다.

孝道란 사랑의 근본이다.

子息에 대해서는 慈요,

父母에 대해서는 孝로서 모두 仁한 마음의 나타남으로 본다. 東洋社會는 古來로 子女에 대한 사랑이 유별하다. 자식을 낳아 한달만에 다른 방에 재운다는 경우와는 判異하다. 孔子의 말로는 「자식이 세상에 태어나서 三年이 지나서야 父母의 품을免하는 것」이다. 주자는 실제로 父母의 慈愛와 嚴한 敎訓 속에서 養育된다. 그러므로 義務나 禮法이 주어지기 전에 生活 속에서 父母의 사랑을 듬뿍 체험한다. 만남으로 기쁘고, 헤어짐으로 슬픈 것은 人間의 常情이다. 그러므로, 父母는 「오직 자식이 병으로 알지 않을 때를 근심한다」고 하는 것이며, 자식을 잃어버리면 더 이상의 슬픔이 없다고 하여 慘慼을 보았다고 한다. 父母에 대한 三年喪(일반적으로는 二年三個月)을 一年으로 줄이고 고하는 喪制(孔子의 주장에 대하여 孔子는 「君父가 喪할 입고 있는 동안에는 좋은 음식이라도 먹지 말고, 모든 술을 모두 끊어버리고, 國喪의 중에도 喪을 치 않기 때문에, 차마 죽이지 못한다」고 하였다. 이 때의 마음의 변화면 「그런데도」(論語, 陽貨)

「물어가서는 家庭에서 孝道하고, 나가서는 國家에서 忠誠한다(夫則孝於家, 出則忠於國)는 種々를 물어서 記述하였다. 그리고, 三國遺事에는 역시 眞興王時에 花郎道를 創建함에 敎化의 理念으로서 「聚徒選士하여 孝節忠信으로 가르쳤으니 또한 나라 다스림에 必要인 것이다」라 하였다. 위에서 보이는 바와 같이 忠孝思想은 三國統一の 原動力이었던 花郎道の 根本精神이었던 것이다.

一九三四年 慶州附近에서 발견된 이른바 「壬申忠記石」에는 다음과 같은 글이 새겨져 있음을 발견했다. 즉, 저기에는

「壬申年 六月 十六日에 두사람이 맹세하고 적노라. 하늘 앞에서 맹세하고 적노라. 지금부터 三年以後에 忠道를 執持하여 過失이 없을 것을 맹서하노라. 만약 이 일을 失敗하면 하늘에게 大罪를 얻을 것을 맹서하노라. 만약 나라가 크게 不安하고 세상이 어지러우면 도를 지키 實行할 것을 맹서하노라……」

이라 하여, 평소의 修鍊을 삼아 「忠道」를 몸에 지녔

다가 國家의 有事時에 忠誠을 다한 것인 맹서하는 글이다. 이것은 必然 당시 花郎의 努力들이 새겨 놓은 것이라고 보고 있다.

傳統社會에 있어서 忠孝思想은 最近에 이르기까지 가장 主核이 되는 理念으로서 내려왔다는, 실제로 그 起源을 거슬러 올라가면 매우 오랜 것임을 알 수 있다.

II

現代社會에서 특히 어렵게 느껴지고 강조되어야 할 것으로 「人間性의 回復」를 누구나 들어서 말하고 있다. 科學的인 物質文明을 人間的 次元에서 克服하고 보다 발전시키기 위하여는, 埋沒되어 가고 있는 人間性의 본연의 자태로 돌아차들어야 한다고 본다. 그렇다면 人間性 個人으로서나 社會人으로서 가장 切實히 요구되는 것은 무엇이었는가? 우리의 教育은 어디로 눈을 돌려야 할 것인가? 이러한 물음과 함께 우리는 「愛敬心」과 「誠實性」을 기본으로 하는 人道主義精神을 내용으로 하고, 내질을 다스리고 나라와 국민을 지키는 家庭道德과 國民倫理에

인平等關係로 바뀌는 데서 歸納되는 것이라 할 것이
다.

그러나 이것은思潮에 따라서 傳統的으로 主價値
로 내려온 忠과 孝도 저런 반발을 받았던 것이다. 심
지어는 韓國의 傳統과 歷史 속에서 逆機能的인 것
以外에 볼 것이 없다고斷言하는 事例도 일찌기 新教
育을 받았던 지극한 人士들간에 公公然히 表明되어
온 것이 사실이다.

오늘날은 많은 變化가 이루어져서 특히, 經濟・科
學의 분야에 있어서 큰 成果를 이루고 있고, 大韓民
國은 民主共和國으로 成立된지 오래며, 大家族制度
가 아니라 小家族・核家族化의 趨勢에 있어서, 이에
相應한 道德觀念과 法律의 制定이 제창되고 있다.

그러나 現代社會에 있어서도 諸般이 不安定하고
過渡의 狀態인 것이며, 또, 그러한 變化에 따르는
문제 없는 것이 아니다.

個人的 利益을 으뜸으로 하는 오늘날의 個人主義
的 利益社會는 家庭에 있어서 老父母와 젊은 夫婦와
의 관계도 그렇고, 夫婦간에 그리고 子女教育에 있
어서 허다한 문제를 안고 있다. 겨레(民族)와 나라
(國家)에 대한 관념도 이해해져서 쉽다. 共同體와의

連帶意識 속에서 盡力하고 獻身하는 정신은 어디서
찾을 것인가 하는 문제도 생긴다.

안으로 家庭의 社會的 문제도 일으키며, 國際
國際社會에 있어서 이 나라를 지키며, 民族의 再興을
을 가져올 것인가도 문제인 것이다. 그리하여, 이를
打開함에 있어서 內在의 理念이 될 수 있는 國民의
인간가를 探索하며, 韓國人의 意識을 澄清되어 있
는 힘을 발휘하도록 하는 일은 매우 긴급하다고 여
겨진다.

따라서, 오늘날의 教育의 方向은, 共同體意識이 강조
되었던 傳統精神과 個人的 自主性을 主唱하는 近代
意識이 積極的으로 相互補充하여, 새로운 人間像과
社會像을 創造한다고 하는 指嚮과 관련하여 設定되
어야 할 것이다. 다시 말하면, 오늘날 近代市民으로
서의 自主性을 갖춘 覺醒된 自我가 다시 能動的으로
새로운 共同體를 形成시킬 수 있는 길을 追求하며,
이에 副應하여 教育目標가 세워져야 한다는 것이다.
忠과 孝를 다시금 일컫는 것은 이러한 前提의 그
根本極단을 두어야 한다고 보는 것이며, 그 뜻을
바로 理解한다면, 그것은 民主主義精神의 心을 다져
알을 붙여야 한다. 오늘날 朝鮮民族에게 있어서의 民族

教育的側面에서 본 忠孝思想

李 東 俊

△成均館大學校教授▽

I

韓國은 지난 一세기간, 즉, 一八七六年 丙子修好條約이 체결된 이래, 甲午更張(二八九四)과 庚戌國恥(二九一〇) 그리고, 八·一五解放과 六·二五動亂을 거치는 동안, 日帝의 國權侵奪, 西洋文物의 衝擊 그리고, 國土가 兩端된 현실 속에서, 精神的으로나 社會現實에 있어서 커다란 변모를 가져왔다. 그리고, 民主化된 近代社會를 지향하고 있다.

오늘날 個人의 自主性과 尊重의식을 기본으로 하는 市民社會에서는, 個人의 利益보다는 家族 또는 國家와 같은 共同體의 維持에 重點을 두었던 傳統的

道德觀念이나 倫理意識에 대하여 批判을 加하고否定하는 경우가 허다하였다. 이를테면, 近代市民의 안목으로 볼 때, 家父長的인 傳統倫理에서는 個人의 自主性이 缺如되고, 自己의 人權이 集團속에 吸收되어 버린 것으로 생각하는 것이다. 그러나, 오늘날에 와서는 集團의 束縛으로부터 벗어나야 하며, 「우리」속에 감혀있던 「나」를 찾아내야 한다는 것이다. 部分으로서가 아니라, 하나의 완전히 獨立된 人格으로서의 「나」의 權利를 행사하고, 「나」의 능력을 발휘할 수 있어야 한다고 본다.

이와 같은 思考方式의 변화는 中世紀의 社會로부터 近代로의 移行에 있어서 普遍的으로 보여지는 現象이며, 실제로 과거의 縱的인 身分關係로부터 橫的

이래로儒敎의 官學으로 確定되면서부터 忠孝思想이 오늘날의 民主憲政에서 볼 때 歷史的으로 機械的役割을 담당해온一面을 망각해서는 아니 되고 또 한편으로 바로 그 때문에 忠孝思想이 知識人의 머리속에 願하지 않게 된 것이지 않고 있다는 사실은 분명하다.

忠과 孝를 專攻으로 研究하는 사람들 자신의 손으로 政治的 側面에서 본 忠孝思想의 歷史的 狀況에 대한 分析이 냉정하게 이루어져야 할 必然性도 바로 여기에 있다고 하겠다. 그리고 이제 이 忠과 孝는 그 原義를 回復하여야 하겠고, 歷史 속에서 遂行되었던 一面의 逆機械的 側面은 다시 되풀이 되지 말아야 할 것이다. 그러나 忠孝思想의 歷史 속에서 遂行한 肯定的인 側面에 대하여는 그것을 一히 들 것도 없다. 國亂을 克服하고, 民族을 守護함에 있어 外勢의 侵略에 決然히 抗拒함에 있어, 그리고 不義에 果敢히 抵抗함에 있어, 一身의 安危나 利害를 돌보지 않은 忠節의 밑바탕에 忠孝思想이 存在하고 있었다는 사실을 우리는 決코 의면할 수 없다.

그러면서도 우리는 人間社會의 關係性을 上과 下の 縱的이고 隸屬的인 構造로 固定化하는데 寄與한 忠孝思想의 歷史 속에서의 逆機械的 側面도 또한 그 指摘을 서슴치 않아야 한다. 이것은 忠孝思想이 받을 수 있는 不當한 誤解로부터의 脫皮를 위해서도 필요하다.

결론으로 말하자니와 倫理思想으로서의 原義에 충실한 忠과 孝는 마땅히 回復되어야 할 것이고, 그 原義의 충실한 延長과 適用으로서의 忠과 孝의 理念은 마땅히 새로운 社會의 指導原理로서의 가치를 지니고 있다고 할 것이다. 이 같은 忠과 孝의 理念, 특히 民主社會에 適應되는 忠의 理念 즉, 예를 들어 民族에 대한 사랑과 國家에 대한 愛着과 國旗에 대한 존경과 民主的 節次에 의해서 출현한 國民의 領袖에 대한 敬愛와 같은 忠의 理念 그리고, 人類愛나 民族愛를 伸張하는 근본이 되는 至高的 德目인 孝의 理念은 오늘날은 말할 것도 없고, 民族의 永遠한 將來에까지 크게 그것을 鼓吹하여도 오히려 不足할까 걱정이 되는 理念인 것이다.

側面中에서 아버지의 쪽에 重點을 두고 孝를 강조하던
서 아버지와 君主의 양쪽에 대한 兩全을 期하려고
있거나 때로는, 아버지의 絕對性이 君主에 대한 문제
때문에 侵害되고 있지 않은데 반하여, 荀子나 韓非
자의 경우에는 宗族의 聖域에까지 君權을 侵透시켜
아버지에 대한 孝를 君主에 대한 忠의 아래에 종속
시키고 있는데, 『孝經』에서는 아버지에 대한 孝도를
第一義로 하는 立場을 포괄하면서도 孝의 觀念化, 手
段化, 相對化를 통하여 그것을 君主에 대한 쪽으로
適用하고 있기 때문이다. 『孝經』속의 諫爭篇에서 不
義에 처하여서 자식은 아버지를 諫하고 아버지의 명
령에 따르지 말아야 한다고까지 하고 있는 점으로 보
아, 『孝經』의 成立은 子の 『荀子』와 平行하거나 약간
뒤지면서 『荀子』의 경우와 같은 思想的 狀況 속에서
 이루어진 것이라고 볼 수 있기 때문이다.

忠은 中實과 實實의 의미와 實實의 概念이다.

人間의 誠實해야 한다는 것을 不可하다고 할 사람은
아무도 없다. 또 이 忠의 忠 順義에서 發展하여 君主

에 대한 臣下의 德目으로 된 것이 民主社會의 德目
으로서 부적당하다면, 이것을 國家나 民族에 대한 충
성심 또는, 國旗에 대한 존경심이나 民主的 節次에
따라 自由로운 선거를 통해서 출현한 國民의 領袖에 대
한 敬愛의 概念으로 代置한다고 할 때, 이 代置는 不
가능한 것이 아니다. 그것을 否定할 사람은 無政府
主義者나 反民族主義者가 아닌 이상, 아무도 없을 것
이다. 그리고 人類愛의 精神이라 할 수 있는 仁을 행
하는 근본(爲仁之本) 『論語』에 而 簡이 되는, 人間의
純粹愛情에 敬虔性이 包含된 孝를 不可하다고 할 사
람은 또한, 아무도 없다. 그것은 사람의 사람다운 道
理이며, 사람으로서 마땅히 지켜야 할 安惠의 場
所이기 때문이다. 경우에 따라 例가 없는 것도 하
나나 대체로 不孝者는 스스로도 不孝를 다하는 사람
임을 맛보아야 할 것도 당연한 이치이며, 그것은 社
會를 人類의 安穩處라고는 단할 수 없다.

그럼에도 불구하고 이상 1과 2에서, 政治的 理想
에서 忠孝思想의 成立에 관한 歷史的 狀況을 논하는
것은, 『荀子』나 『孝經』의 孝經의 成立에 관한 忠孝
思想의 德目으로 「忠」의 개념의 成立에 관한 忠孝
學도 「忠」을 위한 方便으로 手段化되고, 또 忠孝

의結合이 있는 것은 오직 忠의 忠인 忠一, 또는 信과 忠의 結合인 忠信으로만 되고 있어 「忠信」은 오직 주보이는 것들을 倫理實踐의 主體로서의 人間의 誠實性 즉, 眞心 忠實 誠實 등의 意味가 그 原義인 것이다.

『孟子』에는 「忠」자가 그렇게 많이 보이고 있지 않다. 「莊子」以暇日, 修其孝節忠信(孝惠王上) 「教人以善謂之忠(滕文公上)」 「我必不忠(離婁下)」 「自反而忠矣(居上)」 「吾先生如此其忠且敬也(同上)」 「仁義忠信(告子上)」 「甘子弟從之則孝悌忠信(盡心上)」 「居之似忠信(盡心下)」 등에 보이는 여덟 글자에 불과하다. 그리고 그 뜻도 倫理實踐의 主體로서의 人間을 自覺한 忠正을 形容하고 계승하여 性善說을 주창한 孟子 담론(『孟子』)의 原義에 忠實하게 따르고 있음을 본이다. 또 忠信先生의 論文(忠孝思想과 民主主義)을 번역하면서 재가 된 바이지만, 忠은 說하고 있는 對像도 모두 보통의 他人이지 君主에 대한 것은 아니라는 사실도 주목할 만한 일이다.

「一個의 匹夫 紂를 죽였다」는 말은 들었어도 아직 임금은 죽었다는 말은 못 들었다. (梁惠王上) 라는가 「임금이 신하를 토芥처럼 보면 신하는 임금을 원수처럼 여기진다. (離婁下)」 라는가 「貴戚의 卿은 임금을 諫하

되, 反覆해서 諫해도 듣지 않는다면 임금을 자라듯 할 것이다. (易位—萬章下)」 등의 말에는 君主은, 君臣(臣)의 絕對性을 들고 나온 名分論者들인 北宋 士大夫 이데오로기의 代表的 學者 司馬光(疑孟을 비롯하여 李觀常語) 등에 기 호된 批判을 당하게 되는 데, 『孟子』에는 「君臣有義(滕文公上)」을 五倫의 하나로 定立하고 있으면서도, 民主主義에 立脚하여 君主의 敎育을 說한 데 비해, 臣下의 君主에 대한 服從의 道리를 說한 것은 全無하다고 할 수 있다. 더구나 『孟子』는 「事君人者」 「安社稷臣者」 「民者」 「大夫者」 등의 四段階를 설정하여(盡心上) 임금을 섬기는 정도에 따라서 四段階의 最하로 놓고 있어, 이 점으로만 보더라도 할 때 흔히 생각하기 쉬운 君主에 대한 尊崇의 道로서의 忠인, 사실은 君主의 原義와는 거리가 있는 것임을 크게 示唆해 주고 있다.

『荀子』에 이르러 비로소 忠는 君主에 대한 臣下의 道理 또는 德目으로 固定하기 시작한 것 같은데, 그것은 「上忠乎君」 또는 「大忠·次忠·下忠·國賊」 등의 分類가 臣道論에 보이는 것으로도 틀림없다 하겠다. 그리고 東洋 史學의 政治工學의 著述者라 할 수

化라고理解된다.

맺는말

民族의固有思想으로입학한것을알고儒學이치니
는理論의韓國의展開가바로韓國의思想史라고한
다면,儒學의이치서의思想儒學속에는民族倫理의
正統의인대박이되고있을생각한수가있다.그
러한곳에서약자(例로가난층의)思想思想特히,

은의思想은主體의인意味를알고있었다.그러나
더우기오늘의民主思想에서인간尊重의人權의人權
하여正統, 혹은로理解하고實踐한것을알고,自由
와平等의主體가確立된以後의問題의인,社會의
意味의自由,平等實現의努力의은충족을알았다
나아가서새로운善의價値定立의提議가있었다.모
여기5千年巨木에酸都한毒蟲이擴張되어가리라
고믿는다.

이라고 이해된다.

맺는 말

民族의固有思想으로儒學은沒落하고佛學이 지니는理論的韓國的展開과 바로韓國의思想史라고한다.佛學의思想의主導權을握하는民族思想의正統的인佛敎의 쇠고침을완전히할 수가 있다.그러한것이서양의佛敎의思想思想이다.

佛의思想은主體的인意味를 가진 것이라고 하는바, 더스기오랄의以主體爲前提의意를自我의進解의正己,眞己로理解하고實踐한다는것은,自主와平等의主體가確立된後의問題일것일, 진정한意味의自由,平等實現의爲めに實제로서된다.나아가서세로운善의價値定立의契機가 될것이며,여기5千年巨木에敎都한善善이播散되어가타라고된다.

孝行의 方法에 대해서는 위와 같은 基本姿

勢에 따라서, 具體 說明할 必要가 있을 것이다. 現代生活을 해나가는 데 適應할 수 있는 方法이란 얼마든지 多樣하겠기 때문이다. 오늘의 社會에서 父母喪을 慕慕에서 3年을 일할 수는 없다. 할 수 있었던 過去의 社會와 이미 달라졌기 때문이다. 그렇다고 百日脫喪이어야만 한다는 것도 不當하다. 父母의 恩을 일기만 하는 데 변하는 일이면, 方法을 달리해서 3年을 지키는 일은 어렵지 않은 일이기 때문이다. 舊定禮者도 이 時代에는 無用이라고 하기 前에, 本意를 살릴 수 있는 變來와 다른 方法의 얼마든지 있을 수 있다. 要컨대는 可變의인 方法의 狀態에 執着하여 不可變의 本質과 錯謬하는 데서 變遷의 現象이 오는 것으로 생각된다. 方法은 變할 수는 社會에 따라서 外形의인 改善의 可能하지만, 本質은 不變하는 自我와 더불어 內面的인 關係의 必要하게 된다. 時代에 適應할 수 있는 方法은, 自我에서 流出되는 孝心에서 期爲가 가능한 것으로 理解된다.

2. 忠과 自我

忠의 對義는 自我이다. 忠의 對義는 自我이다.

로 理解해 왔다. 임금 섬기기를 忠으로서 하라 (論語

八佾 十九)고 한 것이더라, 君이 孝하고 慈하면

들이 忠誠한다 (論語 爲政 二十)고 한 것이나, 또는 사

들과 일을 議論하는데 不忠한 일이나 없었던가 (論語

學而四)하는 등은 外形의인 對, 關係에서 하는 말이다.

그러나, 그것이 全部가 아니라 對內的인 意味가 더욱 重視되어야 할을 소홀히 할 수 없다. 孔子의

以貫之의 道를 曾子는 對自的인 忠과 對他的인 恕로

把握하고 있다. 朱子도 亦是 忠(二) (論語)이라고 해서

對內的인 忠을 推二之(二)로 推知하고 해서 對外的인 것

으로 恕를 理解하고 있다. 忠誠의인 實踐에서 忠를

말할 수 있으나, 對自的인 中心이 먼저 定立되어야 할

을 생각해보면, 自己確立이 먼저 되어야 할 것을

각각 아니할 수 없다. 이렇게 보면, 忠君이나 忠國이란

다만 外形의인 그러고, 一方의인 倫理的인 要諦이라

고 할 것이 아니라, 어찌가 자나 使臣以禮하는 (論語

侍坐)은 君上의 對에서 中心으로 우러나는 事對以忠

을 認識해야 할 것이다. 특히, 主權在君의 時代는

主權在民으로 轉向된 社會에서 職分上에 自己

責任을 지는 忠의 對義는 自我이다. 忠의 對義는 自我이다.

가 되어 한가(父子)를 天倫關係로 생각한다면 統體에
서 볼 때, 拒絶하는 일이 當然하는 사실이다. 『禮記』
『學記』篇에 「父子有君臣의 道」라고 한 것은 이와
같은 사실의 실증이다. 「父子有君臣의 道」라고 하였다.

『中庸』에서도 「父子有君臣의 道」를 논한 바 있다. 이 때 倫實
踐을 의의하는 據點이 된다. 拒絶하는 인의 실천 수
단과 방법이다. 『中庸』의 人權革命의 學說的인 抗拒
運動으로 政治的인 民權을 획득한 史例는, 人權革命
을 지지하는 新民主國家의 百姓들에게 적지 않은
反抗心を造成해 주었고, 따라서 順從을 美德으로 알
고 지켜온 孝의 倫理에 至大한 動搖를 가져오게 하
였다. 反抗과 順從의 葛藤은 오늘날 孝의 方同을喪
失, 絶하고 있다. 여기 분명하게 理解해야 할 것 같은
데 세 가지를 지적해 본다.

첫째는 順從의 意味요, 둘째는 抗拒의 倫理的 理
解요, 셋째는 오늘날 孝하는 方法이다.

順從해야 한다는 말이 가장 誤解를 불러 일으키기
 쉬운 부분이라고 본다. 아버지란 一統體로서의 父格
과 自然으로서의 父體라는 兩面을 지니고 있다고 할
 때, 父格에는 順從할 수밖에 없고, 萬一에 이 父格을

犯한다면 그것은 統體를 흐르는 結果가 된다는 點을
 察得해야 할 것이다.

抗拒란 말은 倫理的인 意味에서는 西歐의 用語를
 번역 使用해 오는 것으로 보이다. 順從의 뜻과 連關
 性있게 理解할 수 없을 것을 생각해 본다. 順從이나
 抗拒는 盲目的인 意味라면 잘못 된 것이 아닌가 한다.
 順從과 反抗을 안한다는 것과는 區別되어야 할 것이
 요, 또한 反抗을 안한다는 것과 盲目的인 順從과도
 區別되어야 할 것이다. 즉, 父格은 犯할 수 없고, 父
 體의 過誤는 諫해야 한다는데, 孝行의 어려운 點이
 있다. 「父母를 섬기되 幾諫이니라(論語 里仁爲禮)」고 한
 幾諫이란 말이 보여 주듯이, 하한 말로 종종 주종히 諫
 한다는 뜻은 盲順하라는 뜻이 아니다. 「父母를 섬기되
 허물이 있을 때에는 흥분하지 말고, 和氣로 諫고」하
 더라도 音聲으로 諫하라(禮記 內則篇)는 것이다. 諫
 하면서 順從함은 盲從과는 다르다. 父母의 慈愛와 자
 女의 至誠은 諫을 決코 無意味하게 하지 않을 것이
 다. 舜의 大孝로서의 父母를 섬기게 있었고, 五十
 怨慕의 奏効도 여기에서 보일다. 이것을 父母의 一方
 的인 要求라던가, 자식들의 盲目的인 順從이라고는
 할 수 없다.

하루 아침에 洗滌한다는 것은 不可能한 일이나, 그렇다고 해서 拋棄할 수도 없는 데 고민이 있다. 벌써 4世紀나 自由에 迷惑된 夫婦倫理를 하르저네에 父子倫理로 回復시킨다는 것은 不可能한 일이지만, 그렇다고 해서 拋棄해 버릴 수도 없는 데 苦痛이 있다. 物質을 따르느냐, 精神을 따르느냐, 夫婦를 따르느냐, 父子를 따르느냐는 우리 민족이 부딪히고 있는 歷史의 물결 속에서 擧げ야 할 岐點에서 있는 것으로 보인다. 그러나, 擧げ올라야만 한다고 해서 前者 아니면 後者를 가리는 式으로 問題가 解決된 것이 아니라, 疑問이다. 지금이 時點에서 物質價値를 버릴 수 있는가. 夫婦單位의 核家族의 倫理를 버릴 수 있는가. 西洋이 東洋을 향고 東洋이 西洋을 향는 일을 必要한 일인가는 하나, 各 自己를 버린다는 뜻 아니다. 여기서 問題는 東와 西의, 古와 今의 對峙, 夫婦와 父子의 關係와 必要와 非必要의 關係, 舊時代의 倫理와 現代에서 必要하게 되는 倫理의 變遷에 있다. 中古 佛敎의 價値가 精神의 主權의 倫理에 있었다면, 近世 佛敎의 價値가 物質과 그 主權의 倫理에서 轉換되어 物質의 主權을 버리고 精神의 主權을 버리지 않는 對峙의 問題가

지 本末이 顛倒될 수는 없다.

4. 오늘날의 忠孝

縱의 體系의 社會構造가 橫的 構造로 바뀐 오늘날에 있어서 忠과 孝의 方法을 過去대로 認識하려는 것은 錯誤라고 할 것이다. 남는 船舶의 키로서 새로운 船 軀를 運轉하려는 것과 다름이 없을 것이다. 키의 모양은 새 船 軀에 맞게 製作되어야 하겠지만은, 機能上의 差異는 있을 필요가 없다. 民主主義社會에서 가장 重視되는 것이 自由와 平等임은 더 말할 것도 없거니와, 이 自由와 平等이 個體와 全體의 有機的 關係 속에서 達成된다고 생각할 때 「自我」는 求心の 問題로 變換된다. 따라서, 오늘날의 忠과 孝는 自我와 關係에서 理解實踐되어야 하는 것이므로, 그렇게 하므로서 앞서 論及한 兩者間の 關係를 把握할 수 있을 것으로 본다.

(1) 孝와 自我

孝는 子의 對 父의 關係를 말하며, 忠은 臣의 對 君의 關係를 말한다.

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、

陳其美

지
문
책
을
뵈
어
나
는
것
이
다
.
내
어
미
의
기
침
은
부
고
자
하
는
것
이
다
.
조
금
의
로
꽃

다시龍胡는 龍以倭胡字織을 除教하는이로
하나라고教行을 起한이로, 援兵을 請한이로
上疏로 이물을 沮止한 理由를 明했다. 靑陰亡

「나의 뜻을 내가 지키고 내가 내君主에게 복하였는데도 國家가 내 말을 들어주지 않았다. 이와 같은 일을 他國이 반드시 알고자 하는가.」

이에 대하여 龍骨大는

하늘가. 이비 이 되었는데, 어찌 他國이라고

고문자(高文子)는 이런제 대답하였다。

「兩國은 各各 國境을 갖고 있으니, 어찌 他國이 아니겠는가。」

더우기 仁祖下城時에 隨行하지 않은 일에 대하여 사 략들이 追窮하는데 대하여

「大義있는 국은 널을만치도 구차스러워서는 아니 된다. 臣下는 君에 대해서 義를 따르는 것이지

命令을 뜻하는 것이 아니라, 士君子의 進退
義인 따름이다. (清溪集 豊山問答)

라고 대답하고 있다. 國家의 主權에 대한 守護, 그리고 義理를 좇아 그의 不測의 變遷 속에서 그가 믿고 있는 忠誠을 窺見할 수 있을 것 같다.

以上에서 살펴본바, 그들의 행동 果然 그들의 性
속에서는 어떻게評價해야 할 것인가, 惡惡의 價値를
藏에서는 반드시 肯定的인 것만은 아닌 것으로 보인다.

3. 새로운 倫理의 要請

送舊迎新은 新年에만 必要한 것이 아니라, 時時刻刻이 新陳代謝의는 것이라고 한다며, 現代社會라고 해서 獨特하게 새로운 倫理가 要請된다는 말은 不當한 것처럼 들린다. 不當함에도 굳이 하는 理由는 新陳代謝가 안되고 있다는 證左며, 新陳代謝가 안될수록 苦痛을 겪고 있는 것으로 생각된다.

傳來的 精神價值가 物質價值로 轉換이 되고, 從前
의 縱的 倫理가 橫的 倫理로 바뀌고 있는데서 斷臂의
귀여고 있다. 이미 30年이나 中毒된 物質價值를

다. 母親의 終身말씀과 아울러 中年以後(53歲時)學問으로 終生하였다는 決心을 한 바도 있으나, 病苦에서 달려가면서 70生涯를 主命받느니 일로 보였다는 것은, 先生의 誠과 敬을 充分히 立證해 주는 事實이라 고 하겠다. 둘째는 흔히 疏文을 타는 일로 能事를 삼는데, 上疏內容에 學問을 담은 일이 歷史上 最初라는 意義가 있다. 즉 『聖學』에 있는 나머지 宣祖에게 올린 學問의 上疏이다. 實事獻納도 重要하지만, 實理를 爲한 至誠을 獻納하는데 비견할 수 있다. 入道하는 門으로서, 積德하는 基로서 옳다는 誠心은 眞機를 장악하고 百責의 모인 聖主(仁)의 定命을 의한 先生의 忠義라고 할 것이다. 陽明說에 窮理(性理)의 以至於命이라고 한 바와 같이, 그 學問의 目的이 人格의 至高한 命을 定命하는 生路를 確保해 준 것으로 믿어진다.

聖主에 대한 忠과 國家에 대한 忠이 다를 수가 없다. 情陰의 경우는 그 특별할 줄 모른다.

(4) 主權을 지킨 情陰의 忠

『陽明』의 忠는 聖主(仁)에 대한 忠를 主權으로 忠戰을 實踐하고, 國體의 主權을 守衛하는 忠戰을 實踐하는 것이다. 南陽山

城 안에서는 和戰兩論이 맞서서 仁祖가 決心을 내리는 데 時間이 걸리기는 하였으나, 大勢는 기우려진 채 降伏의 國辱을 歷史에 記錄하게 되었다. 崔鳴吉과 金尙憲은 兩論의 代表였고, 情陰 金尙憲은 끝내 主戰을 고집하여, 仁祖下山에 隨行을 하지 않았다. 뿐만 아니라 그 後에도 淸과의 國交관계나 援兵에 不應하였으므로, 淸國으로서는 情陰을 反淸者로 指目하고 捕縛하여 殺戮를 거쳐서 瀋陽으로 護送하였다.

仁祖가 平和를 固執하는 情陰에게

『禮曹判書(情陰)는 今後로 方便之部를 深思해서 固執하지 말라』

라고 하였었다. 情陰은

「臣의 意를 謬를 固執하여 公事를 遂行했음니다. 다만 忠는 願하고자 하되 公事가 遂行하여 裨하는 바 없으니 또한, 政의 兩利兩便의 利心을 遂行하면 公事를 裨함니다.」고 스스로 더 바름을 논해, 定하여 그 勳格까지 받자 하였음이다.」
고 하였고, 仁祖가 情陰의 情陰을 安撫한 後는

『情陰은 忠戰을 實踐하고, 國體의 主權을 守衛하는 忠戰을 實踐하는 것이다. 南陽山』

「鄭事」……」

鄭庵은 鄭公 때로 내려가서 北朝로 移居하고 鄭公의 教育을 받고 鄭公을 「君上의 健康의 保障의 爲」
「公公 鄭公 諫侍從의 爲」 두 목적을 가지고 鄭公에게
「한마디 遺言도 아니 하겠다」 鄭事를 鄭公을 다시
그를 必死하게 하는 鄭公을 鄭公을 鄭公을

「鄭公을 鄭公을 안고 입대여 鄭公을 히면서 傳
는데, 지금 鄭公이 鄭公을 다르다 鄭公을」

그리고 鄭公을 하고 鄭公을 鄭公을 다음에 鄭公에
다 가지 않고 鄭公을 鄭公을, 그것이 鄭公을 알려지
그것은 鄭公

「愛君如愛父 愛國若愛家

白日臨下上 昭昭照丹衷」

이다. 그는 藥을 받아서 마셨지만, 37세의 젊은 나
이인지라 술이 얼은 뒤에 가지를 앓는다. 府卒들이

달려들어서 목을 박졸로 매려하니, 鄭庵은

「이놈들! 聖上도 臣의 목을 保護하려 藥을 내렸
는데, 너희들이 敢히 이렇듯 하느냐!」

藥을 더 가져오라고 하여 다시 마신 뒤에 우면들
었다는 것이다.

이제 賜藥을 받은 鄭庵이 君上의 健康을 듣고, 그

목을 向해 再拜하는 그의 鄭公을 鄭公을 하는 그의 鄭公을
강 程度이지만, 그의 最後 鄭公을 鄭公을 鄭公을 鄭公을
君上에 대한 眞心을 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을
鄭公을 하는 忠誠도 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을 하는
鄭公을 다한다는 일은 더욱 鄭公을 하는 것이다.

(3) 奉命으로 終生한 退溪先生

鄭公을 理學의 祖라고 하였고, 系統을 寒暄堂, 鄭
庵으로 이어서 보는 鄭公을 하는 것이었다. 그 鄭公을
命脈 또한 그로부터 흘러온 것으로 鄭公을 한다. 鄭
二者는 非命에 강대 비해서, 鄭公을 하는 天命을 다
하신데 差異가 발견된다.

出仕의 動機가 生計에 다지 못한 데 있었고, 母親의
가르침 받들어 出仕를 鄭公을 하는 것이었지만, 君上
의 命을 어길 수 없어서 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을
結果가 奉命의 一生의 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을
退溪先生의 誠忠의 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을 하는
鄭公을 하는 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을 하는
鄭公을 하는 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을 하는
鄭公을 하는 鄭公을 하는 것이었다. 鄭公을 하는

(1) 團隱의 人間理解

團隱은 비록 李芳遠에 의하여 肉身은 회생되었으나, 그의 節義는 民族과 함께 살아 있는 줄 안다. 사람이란 사람을 잘 알아야 하며, 사람을 잘 알려면 自己를 먼저 잘 알아야 할 줄 믿는다. 쓰크라테스의 말을 빌린 것도 없이, 나 자신을 아는 工夫를 우리 祖上들은 진정한 學問으로 여겨왔던 것이다. 團隱의 나이 겨우 아홉살로 外家의 강을 때 있었던 일화는 매우有名하다. 外家의 여자종이 어린 團隱에게 「남편에게 보내는 편지를 써달라」고 졸랐더니, 團隱은 알모르는 그 여자종의 안타까운 心情을 파악하여 겨우 붓을 들었다.

「君을 본 모었다가 혼이 되고, 달은 갔다가 잊지라지
지니고, 나의 마음은 조물도 변함의 심었읍니다.」(一)
聚散의 窮(窮은 移) (二)

외조의 장이 너무 간절하여 執鞭의 무나함을 아쉽
게 여겼고, 종녀의 처사가 너무 잔인하여, 그의 夢을 깨
워 버린 것이다. (三)

「君을 본 모었다가 혼이 되고, 달은 갔다가 잊지라지
지니고, 나의 마음은 조물도 변함의 심었읍니다.」(一)

병이 많지만, 그때 그리워함이 상사병인가 하옵니
다. (綴) 却開添一語世間多病是相思」
라고 적어 주었다고 한다.

일찌기 사람의 마음을 헤아릴 줄 알았던 그가 56세 때에 芳遠의 心思를 어찌 몰랐으랴. 丹心歌는 芳遠의 內心을 꿰뚫어 꿰뚫한 것이며, 善竹橋上의 엄록진 꿰자욱은 그의 忠義의 結晶이라고 할 것이다. 高麗末期의 君臣의 義理를 忠으로 장식한 것은 역시, 이時代의 價値觀의 焦點이 여기에 있었던 까닭이라고 해도 과언이 아닐 줄 안다. 여기에 한가지 強調하고 싶은 것은, 團隱의 忠信이 個人의 志僕이 아니라, 民族의 正當한 主權에 대하여 尊嚴한 守護였다는 點이다. 따라서 李朝의 建國이란 價値意識의 民族의 陣痛을免한 수작이었다고 생각된다.

(2) 賜藥마시는 靜庵

保寧의 松島로 投城(下城)한 靜庵에게 仲牧의 勅諭이 있자니는 차마 賜藥의 마르고, 執事官의 召喚을 면할 수가 없었다. 靜庵은 「靜庵은 忠臣의 召喚을 면할 수가 없다.」고, 仲牧의 召喚을 면할 수가 없었다. 靜庵은 「靜庵은 忠臣의 召喚을 면할 수가 없다.」고, 仲牧의 召喚을 면할 수가 없었다.

하고, 韓朝의 禮制는 孝로 보았다고 되어 있다. 新羅時代의 仁祖의 義精神을 높이 보고, 知禮令의 義風下에 實踐躬行의 仁祖時期로 推稱된다. 仁祖의 世俗大政은 仁祖의 德目으로 생각된다. 「國九法」의 始創이라고 하는 「君親以忠」 「事親以孝」 「父慈以和」 「臨教無私」 「教民有擇」은 有名한 仁祖의 康政의 龜定方寸 仁祖의 德目이라고 하는 忠孝의 戒가 되기를

「新羅의 仁祖는 仁하여 百姓을 사랑하고, 臣下는 그 노나라를 섬기며, 아랫사람의 외사람 섬기기를 부모와 같이 한다. (三國史記 金庾信傳)」 라고 하였다고 한다.

高麗太祖는 19년에 海內를 平定하고, 臣子의 禮節을 바로 삼가지게 해서 「政教」는 仁政의 政教을 「8篇을 지어서 中外에 頒布하였다고 한다. 「高麗書」 8篇을 만들어서 알 길이 없다. 또, 「高麗書」의 8篇을 위해서 「信書」의 「訓要」 10條를 지어 대대로 傳習을 하게 하였다.太祖의 臣民은 仁祖의 德目을 높이 보고, 仁祖의 義風下에 實踐躬行의 仁祖時期로 推稱된다. 仁祖의 世俗大政은 仁祖의 德目으로 생각된다. 「國九法」의 始創이라고 하는 「君親以忠」 「事親以孝」 「父慈以和」 「臨教無私」 「教民有擇」은 有名한 仁祖의 康政의 龜定方寸 仁祖의 德目이라고 하는 忠孝의 戒가 되기를

다가 유감없이 지켜진 것으로 보인다.

李朝時代로 접어들면서 忠孝의 義精神은 더욱더 仁宗의 仁宗의 義風下에 實踐躬行의 仁宗時期로 推稱된다. 仁宗의 世俗大政은 仁宗의 德目으로 생각된다. 「國九法」의 始創이라고 하는 「君親以忠」 「事親以孝」 「父慈以和」 「臨教無私」 「教民有擇」은 有名한 仁宗의 康政의 龜定方寸 仁宗의 德目이라고 하는 忠孝의 戒가 되기를

以上에서 檀君 以後로부터 李朝의 仁宗까지 俗속에 지니오는 우리 민족의 價值意識의 흐름을 概觀하였다. 대체로 婚俗과 喪俗로 契約되며, 男女間의 貞節을 重要視한 것과 犧牲的인 忠孝精神의 表現을 보여주고 있다. 이제 좀더 구체적으로 몇 가지를 살펴보기로 한다.

2. 忠孝로 點綴된 價值意識

忠孝의 事例는 「三國史記」나 「高麗史」의 實錄을參考할만 하지만, 그 보다도 歷史的인 背景과 環境을 리 簡明되어 오는 몇 가지를 다음을 인용한다.

라는 말이當時의 政治的인 用語였는지는 알 길이 없으나, 弘益國民이라고 하지 않고 弘益人間이라고表現한點에 類할리 關心이 간다. 人道主義의인 心底에서 우려나온 것으로 看做된다.

箕子の統治는 禁8條에 依한 것이었다고 하나, 그 內容의 全部를 알 수 없음이 유감스럽지만, 傳해오는 3條는 다음과 같다.

(1) 相殺, 以當時償殺(사람을 죽인 자는 直時 死刑에 처한다.)

(2) 相傷, 以穀償(남의 身體를 傷害한 자는 穀物로써 갚는다.)

(3) 相盜者, 男沒入爲家奴, 女子爲婢, 欲自贖者 人在乎(남의 물건을 도둑질한 자는 原則적으로 所有主에게 償物을 가져와 收買되다, 自贖하려는 자는 人인 50兩을 贖金으로 가져와야 한다.)

이 세條文은 法律의 制裁를 가지는 것이지만, 3條 끝에는 「雖免爲民, 俗猶難化, 嫁娶無所辭」라는 말이 添혀 있다. 이것은 그 當時의 나라 풍속은 蠻貊의 俗으로서, 比喩적으로 自贖하여 良民이 된다고 하더라도, 國俗으로서 이 세條를 부끄럽게 생각하여 刑罰의 相對者를 구하지 못한다는 것이다. 漢書地理志

에는 이 8條禁法에 관련해서 「是以其民終不相盜, 無門戶之閉, 婦人貞信不淫辟」이란 것이 보인다. 즉 朝鮮사람들은 도둑질을 하지 않고, 밤에 門을 닫지 않으며, 女子들은 貞節이 있어 淫亂하지 않는 것이다. 本來 古朝鮮에서는 貞操를 굳게 지킴을 美德으로 삼아 왔음을 전해 주는 것이다.

扶餘에서는 男女間에 姦淫을 하거나, 婦女 사이에 妬忌가甚한 자에 대하여는, 極刑에 處하였다. 衣服은 白色을 숭상하였고, 死者에 대하여는 厚葬하는 風俗이 있었다 한다.

周書異域傳에 依하면, 高句麗의 禮俗으로는 婚禮時에 女의 財幣로 하지 않고, 男方에 財物을 받은 자는 喪婢라고 하여 財物을 부끄럽게 여겼으며, 父母와 男便喪에는 華夏服制에 따랐다고 되어 있다. 北史高句麗傳에는 좀더 자세히 기록되어 「男女가 서로 좋아하면 婚嫁를 하되, 男家에서는 酒肉을 보냈을 때 聘하는 女의 衣服, 或財物을 받은 자가 있는면 女 財物의 모두 부끄럽게 여겨 喪婢라고 하였다. 高句麗의 風俗은 北史雜錄을 參照해 두고, 3세에 1번의 女의 古俗은 禮에서 葬禮를 치르되, 高句麗의 喪禮는 三年報喪임고, 高句麗는 三月報喪임고, 高句麗의 喪禮는

倫理的 側面에서 본 忠孝思想

柳 正 東

成均館大學校 教授

머릿말

나 스스로가 몸가짐을 원만하게 하고, 집안이 화목하며, 나라가發展하고 人類和平을 維持한다는 것은, 오늘날 문화의 아니라 東西古今을 通한 永遠한 所望이라고 할 것이다. 이제 새삼스럽게 문제하게 된다는 것은 個人의 行爲에서나, 家庭 안에서의 和平이라던가, 國家의 繁榮이라던가, 世界의 安定性에 비추어, 이 現實이 그만큼 不安함을 뜻하는 것으로 안다. 世界史의 一翼을 달은 韓民族은, 지니고 있는 歷史的 特殊性을 通해서 새로운 文化創造에 必要하고도 充分

한 寄與가 있어야 할 것이며, 忠孝의 旗幟가 분명히 오르게 된 것도 偶然한 일이라고만 하기에는 不足하고 切實한 現實로 느껴진다. 25時의 作家인 「최소르」는 韓國에 온 紀念講演에서 우리를 지적하기를 「韓子의 傳統을 살려서 試鍊을 이겨 온 韓國人은 巨不에 克蘭草」라고 비유하였다. 이제 이 克蘭草의 香氣는 世界史를 살지게 해야 할 때가 온 것으로 보인다.

1. 民族倫理的 傳統性

國祖 檀君께서 나라를 創建할 때에 「弘益人間」을 國是로 내 놓은 바 있음은 周知된 事實이다. 人間의

〈特輯〉

第十五輯刊行紀念

韓國倫理思想의 傳統

—— 特히 忠孝思想을 中心으로 ——

이 靜張의 健康과 같은 하면, 動張은 조금 弱이 되고 있어도 不病인 것은 것입니다만, 東洋의 敎學은 肝臟과 腎臟의 關係를 論한 點에서 特別한 思想은 靜張 혹은 肝臟、腎臟、日本에는 肝腎을 중요하다는 뜻이라는 말이 있습니다만, 그것은 肝臟과 腎臟이며, 이것은 淨化와 그에 의한 活力의 代表器官으로서, 그래서 肝腎要(간진가나비·매우 중요한 요기한 것들의 미)라는俗言이 있습니다. 要는 腰입니다. 內科의 으로는 肝臟、腎臟、外科의 으로는 腰, 이 肝腎要라는 것은 그야말로 肝腎要(매우 중요하고 요기한 것)입니다만, 이렇게 되면 東洋의 學問특히, 이 儒敎·儒學이라는 것은 대단히 深遠하고 權威있는 學問이라 생각하는 바이며, 모든 現代文의 根本的 意義에 있어서, 저는 이 朱晦庵、李退溪로부터 시작하여 日本에도 傳하여 지고 있는 이 大塚退野、田東野와 같은 이런 분들의 學問이라고 하는 것은 지금이야말로 溫故——옛 것을 찾는다고 하는 이 溫이란 글자는 대체로 잘못하다. 잘못하게 한다는 글자입니다만——참다운 溫故知新, 매우 새로운 意義와 使命을 가진, 보통 사람들에게는 거의 想像할 수 없는 대단히 尊貴하고 積極적이고 또한, 深遠한 意義와 同時에 使命을 가진 것으로, 이것이 나는 깊이 생각되어지고 있는 것입니다.

이러한 때에 韓國、中國、美國、日本의 碩學鴻儒들이 모이서어 그것에 着眼하여 새로이 李退溪先生을 중심으로 하는 敎學을 일으키려고 企圖하심은 참으로 限없는 感激과 期待를 갖게 하는 훌륭한 일이며, 그런 意味에 있어서도 本會가 이것을 契機로 하여 크게 發展하고 또, 그 敎化를 넓혀가기를 마음으로부터 念願하고 있는 바입니다.

開會에 當하여 애오라지 저의 心中에 품고 있는 感想 혹은 希望 혹은 信念이라 할 수 있는 것의 一端을 披瀝하여 聽取해 주심을 願하게 되었습니다만, 이것으로 저의 人事에 대신하는 바입니다.

태의 華麗한 現實에 대한 淵源의 生成化育, 創造進化의 根源을 기른다고 하는 意味임은 말할 것도 없습니다. 대단히 그윽하고, 그리고 同時에 대단히 尊貴한 生이라는 것의 無限한 힘을象徵하는 것으로서, 이것은 決코 消極的인 思想은 아닌 것입니다. 그래서 朱子가 처음으로 晦라든가 또는 同時에 거 天山 遯 즉 遯卦에 나타나고 있는 遯이라는 글자를 또 雅號에 使用하고 있습니다. 晦라든가 遯이라는가 하는 이것은 이윅고 朴——즉 生木 그대로의 저 朴입니다만——혹은 世間의 功利에 대한 逸과 같은 말이 되어 있제, 그리고 넓게 사용되고 있습니다. 다만, 이같은 일들도 애석하게도 一般에게는 매우 消極的인 말로, 혹은 결핍하면 現實의 經世濟民活動에 대한 普通의인 孤獨을 사랑한다고 하는 消極的인 意味로 지금까지도 사용되고 있으며, 이 또한 매우 애석한 錯覺인 것입니다.

朱退溪先生의 學問, 혹은 그것에서 日本에 傳하여 大塚退野, 혹은 元田東野, 이 모두가 雅號를 통하여 一連의 매우 깊은 精神的인 涵養을 표현하는 것으로서, 대체로 東洋의 文明, 文化라는 것은 西洋 近代文明, 文化에 비교하면, 저쪽은 陽明까지고 말한다면 크게 陽性입니다만, 이쪽은 그에 대하여 매우 陰德, 陰原理의인 것으로서, 그 內容은 보다 깊고 넓게 研究하고 解明하여, 이것을 教化에 사용하지 않으면 안된다고 항상 생각하고 있는 것입니다.

朱晦庵으로부터 시작하여 晦라든가, 遯이라든가, 朴이라든가, 退라든가 하는 이같은 思想, 信念이라는 것은 今後의 日本 및 世界의 文明에 대하여 커다란 意義, 示唆, 啓發을 갖는 것이며, 이 부분들에게는 쓸데없는 간소리가 되지 않습니다. 이것은 思想, 信念이라는 것은 우리들 肉體로 말하면, 마치 動物의 一한 細胞와 같은 것입니다. 靜脈이라는 것을 醫學的 敎養이 없는 사람들은 매우 誤解를 하고 있는 것입니다. 靜脈이라는 것은 오늘의 말로 말하면 血液, 社會的인 世界의 文明의 氣血으로 되고 있는 各種의 汚染이라는 것——이것은 文明의 運命에도 관계되는 것입니다만——이 汚染을 如何, 如何 洗滌하고 있는가, 淨化한 것으로서, 이 후 文明의 氣血 深히한 汚染을 如何, 如何 洗滌한 것으로서 이 汚染을 淨化, 淨化하는 것은 社會의 文明의 運命에 커다란 影響을 미친다고 하는 것입니다.

歡迎의 人事

安岡正篤

△大會常任顧問・全國師友協會會長▽

저는 이미蛇足이 되겠습니다마는 모처럼의 모임이므로 한 말씀 感想을 말씀드리어 人事에 대신하고자 합니다.

戰後 内外의 情勢를 通觀해 본대, 아직도 오로지 政治・經濟——그 政治도 國防・經濟과 거의 그 內부의 對立입니다만 内外의 交流만이 있을 뿐, 아무래도 문화・敎養이라는 面에서의 交流는 매우 적은 것 같습니다. 특히 歐美와 서기고 있던 차에, 금번 友國 사의에 本會가 열리게 된 것은, 진실로 至極의 同慶해 마지 않는 것입니다.

여제도會長先生과서 「有朋自遠方來하니 不亦樂乎」라는 『論語』冒頭の 말은 인용하고 싶습니다만, 저도 참으로 同慶이 있습니다. 이미 聯想하는 일입니다만, 그 遠方으로부터의 尊貴한 諸君, 貴朋이 한자리에 모였으니, 참은 論語에 「以文會友, 以友輔仁」이란 名言이 있듯이, 本會는 참으로 그와 같은 文會輔仁의 會이어서 진실로 有餘한 일이라 생각됩니다.

그 論語도 실은 日本에서는 實說히 普及되고 있습니다. 그러나 참으로 부끄러운 속담이 있습니다. 「論語의

脫俗한 心懷를 高擡하고, 蓮의 尊다
운 자태를 감상하며 性情을 陶冶하고,
梅花의 절기찬 毅力을 본받아 眞實을
實踐에 옮기기를 뜻한 선생의 모습을
떠올려 본다.

會員들은 典敎堂에 들러 앉아 「宋儒
와 佛敎」라는 책을 읽었다. 두 시간 남
짓 아침 공부를 하면서, 불현듯 선
생에 대한 그리움이 떠오랐다. 가
깝다운 사람, 스승다운 스승이라 하
곤 오늘날, 스승다운 스승이 없었
는지 생각해 보았으나 답은 「배울 수
있다면, 進學修德의 길은 怡然한 것
일다」.

아침 8시 30분에 모교로 돌아
왔다. 「조교」로 오고, 「조교」로
오하였다. 墓碑銘을 「조교」로
公之墓로 일러져 「조교」로
浮華를 일러져 「조교」로 일러져
이로 오고, 「조교」로 일러져 「조교」로
일러져 「조교」로 일러져 「조교」로
일러져 「조교」로 일러져 「조교」로

이 기다리고 있다. 三伏더위에도 잘
쓰고 正裝하여 端正히 앉아 있는 모
습이 옛선비 彷彿하였다.

선생께서 지금 이곳에 되살아나신
다면, 저렇게 근엄하셨을까? 급격한
환경의 변화에 적응하기에도 벅찬 오
늘날의 지식이들에게, 근엄이란 아무
래도 불편하게 느껴질 것이다. 갖스
고 또 또 많은 선생의 모습을 추억모으
고, 선생님을 추억으로 바꾸어, 그러부
로, 선생님을 依依不捨한 心情으로 피
다룬다.

△高麗大學學校 講義

〈退溪學報 第十六輯 豫告〉

卷頭辭……………退溪學研究院

隨想

博士學位論文……………丁淳睦

〈連載〉

退溪先生文集(歷旺·符號)……………李家源

退溪逸話選(五)……………鄭飛石

退溪弟子列傳(十二)……………李家源

啓蒙傳疑(十二)……………姜天奉

自序錄(一)……………尹經淳

三七私藏……………呂賢東

退溪學界消息

退溪學研究院刊行圖書案内

것인가。」

여기에도 나는 자신이 없다. 及其也
自說書 修訂하여 高峯의 說과 折衷
하므로써 끝내는, 高峯의 一考之宋祥
察之未盡으로 끝냈지만, 거기에는 六
六세라는 七十當年의 老學者 退溪의
것은 眞識이 아니었다 하면, 七年論辨
이 그처럼 圓熟된 成果를 거두고 끝
냈을 것 같지가 않다.

권자는 근자에 와서 자주이 論辨過
程의 史의서와 退溪先生의 그學者의
厚德의 다음의 물리곤 한다. 왜 그럴
지도 생각의 본디. 우리 周邊의 學의
風土의서와 元氣의 百年 전의 退高
四七論辨과 같은 學術論辨이 가늘
것인가도 생각해 보는 것이다. 우리
는 실로 두 先賢의 後學으로서 그들
의 遺德을 繼承할 수 있을 것인가.
이 시점에서 우리는 스스로를 自省하
지 않으면 안 될 것만 같다.

退溪先生께서 「傳習錄辨」을 지으
로써, 陽明學不振의 責任이 다치 退溪

에게 있는 것처럼 學界의 一角에서 이
야기 되고 있으나, 권자는 여기서 四
七論辨을 다시금 回想해보지 않을 수
없다.

진정 四七論辨에는 高峯이 있었으
나, 傳習錄辨에서는 高峯이 없었으
나, 傳習錄辨의 辯을 쓴 第二의 高峯이 없
었기에, 退溪로 하여금 續傳習錄辨의
辯을 쓸 기회를 허락하지 않은 채, 소
위 傳習錄辨의 一文으로 李朝 陽明學
의 운명을 결정지워 주었다는 사실은,
결코 退溪의 참뜻이 아니었으리라 생
각해 본다.

뿐만 아니라 理氣論에 있어서는 그
牛·栗이 나왔고, 白湖의 退·高·牛·
栗의 四賢을 비판한 四端七情, 人心道
心說이 쓰여지므로써, 隆崇한 學運이
展開되었을에도 불구하고, 왜 陽明學
에 관한 한 師說을 效之하여 이를 墨
守한 본 又論의提起가 없었을까. 反
論의提起가 없었던 陽明學의 不振은
결코 陽明學의 不振이 아니라 李朝

學界의 一大損失이 아닐 수 없다는
의미에서, 그責任은 退溪에 있는 것
이 아니라, 오히려 그의 門下人에게
있음을 우리는 알아야 할 것이다. 권
코 師說에 대한 承順만이 美德이 아
닐뿐 아니라 痛感하는 뜻에서, 第二의
高峯이 있었다 하면 하는 아쉬움을 감
을 길이 없다. 이는 결국 退溪의 學의
度量에 대해서까지도 損傷을 가져온
책임은 오늘날의 後學들도 함께 지므로
써, 오늘에 다시금, 나설 수 있다면,
退溪先生으로 하여금 「續傳習錄辨」의
辯(을 쓰시게 하여금, 四·七論辨의
後光처럼 陽明學의 後光도 찬란하게
빛을 내어, 우리의 學術界에 다시금
榮光이 돌아오도록 해야 할 것만 같
다.

△前全南大教授▽

內學者뿐만 아니라 世界 各國의 碩學들이 찾아들어 그들이 머무르면서 研究할 수 있는 시설이 이루어져 學問의 國際交流의 中心을 이루는 날이 하루 속히 오기를 갈망한다.

十五輯의 「退溪學報」를 쳐다보니, 이 역시 五年간의 피땀 어린 學者諸位의 研究結果로, 編輯者 또한 가슴 뿌듯한 보람을 느끼게 한다. 個人의 손에서 떠나는 마지막 호를 紀念하기 위하여 儒學의 本願인 忠孝思想의 特輯을 마련해 보았다. 적은 成果이지만, 無에서有를 이룩한 所産 같아서 그저 대견스럽고 감개무량한 따름이다. 앞으로 十六輯부터는 質的 面에 注重하여 刷新된 學術誌로서 永遠無窮토록 發展을 期約하는 祈願을 담아 卷頭에 몇 가지 所懷를 적어 이 學報의 續刊을 祝福해 두는 바이다.

李 東 俊

力으로 이끌어 온 運營方式에서 脫皮하여 앞으로는 法人體를 갖춘 公共學術團體로 발전
을 기약하게 되었으니, 退溪學의 振興을 위해서 참으로 慶賀할 일이라 하겠다.

그동안 本研究院은 전지 않은 所業을 이루었다고 자負해도 무방할 것 같다. 十五輯에
달하는 「退溪學報」의 發刊 이외에도 「聖學十圖」 「活人心方」 「性理諸家解抄」 등의 影印과
日本刻版 「李退溪全集」出版 金澤翰氏作「이마」 「退溪主題長篇小說」發刊・同日本語版 出版
등을 통해 研究資料를 刊行했고, 두번에 걸친 退溪學研究 國際學術會議가 한국과 日本東
京에서 개최되었고, 여러번의 學術강연회도 開催하여 多大한 성과를 올렸다. 앞으로 退
溪學은 東洋三國뿐만이 아니라 歐美學界에까지 전파될 活路가 트인 것이다.

이와 같은 成果를 이룩하는 데는 뜻있는 많은 人士諸位와 各言論機關의 協助가 컸다는
것을再三 강조해 두지 않을 수 없다. 특히, 故朴鍾鴻博士와 故李相殷博士, 두분의 退
溪學發展에 대한 功勳이 망각으로 빠지지 않고, 退溪學發展을 爲해 집필하여 주신 여러 先生
님과 名譽會員, 贊助會員 또는, 一般會員으로 加入하여 勇進하신 有志諸位에게도 깊은
謝辭를 表해 둔다.

생각컨대 退溪先生은 民族의 스승이었고, 구리의 人倫과 道義의 精을 마련한 萬世의 道
學者였기에, 先生의 學問은 한말 家學의 종손이 두리여 두기나, 歷史家의 研究對象으로
限定시키는 畏를 犯해서는 안 된 것이다. 앞으로, 退溪學은 民族主體思想의 淵源이 되고,
健全한 國民倫理의 規範의 基礎로서 교육에 있어 作用하는 實踐倫理가 되어야 할 것이다.
社團法人體 退溪學研究所의 새 出發과 더불어 退溪學이 民族의 學問이 되고, 國民精神
의 大綱으로서 日常生活에서 「敬」과 「誠」의 精神을 實踐하는 價值觀의 基本이 될 것을
企願한다. 그리고, 退溪先生의 書院文化의 精華라 할 「鵲山書院」도 退溪先生께서 親自
弟子를 모아 講學하신 先生勸學堂은 學問의 殿宇가 되었으므로, 今後도 그 뜻을 이어받아 國

卷 頭 辭

退溪學中興을 표방하고 본「退溪學報」를 創刊한지도 어느덧 五年의 세월이 흘렀다. 그 동안 十五回를 간행하여 바야흐로 退溪學研究가 우리 나라 學界에 定着되었을 뿐 아니라 日本・自由中國 및 歐美學界에까지까지 「世界」속의 退溪學」으로 받들음할 跳躍臺가 마련되었다.

이제 籌備段階의 退溪學研究院도 退溪學의 學風을 다시 일으키는 바탕이 다져져 社團法人體로 發展하는 近志 契機로, 그 소임을 다하게 된 셈이다. 생각해 보면 一九七〇年 退溪先生의 二百周忌를 記念하는 紀念事業으로

朴正熙大統領께서 南山書院重修事業을 마려하신 이래로 研究論文集「退溪學研究」가 발간되고, 社會有志에 의한 退溪先生銅像建立, 退溪先生遺品展示會 및 紀念講演會 등 紀念事業이 遂行된 후, 일단 由來의 工費가 마련된 退溪學中興의 新氣運을 永續的인 學風으로 形成시키기 위해, 본「退溪學報」가 發刊되어 그 中興運動의 求心的 役割을 담당해 온 것이다. 이 學報는, 그 財政・編輯面에서는 많은 有志・學者諸位의 아낌없는 協助로 이루어졌으나, 그 運營은 個人의 執念에 맡겨졌었던 것이며, 언젠가는 社團法人으로 옮겨갈 計劃에 있어 있다.

現在 退溪學研究는 이미 由來의 功을 다하고 國際的 性格을 띠게 되었고, 本格的인 事務局의 設置가 必要하리만큼 長遠의 計畫을 본 것이다. 이에 研究院은 지금까지 거의 獨

卷頭辭

隨想

歡迎의 人事

〈特輯〉韓國倫理思想의 傳統

—특히 忠孝思想을 中心으로

柳正東・安炳周・李東俊・李完栽・全斗河・

李家源·黎宗錦·崔昌圭·李相永

阿部吉雄・宇野精一・友枝龍太郎

△連載▽

退溪先生文集 嘔吐・符號△四▽

退溪逸話選△四▽

退溪名著研究・啓蒙傳疑△一一V

退溪思想講演論文

李退溪外 能本實學黨

退溪先生的哲學思想과 現代社會

退溪思想的十九世紀展開

朝鮮朝道學精神과士林政治의特色

退溪學界消息

☆ 退溪學研究院、八月二十日、退溪學講會、盛了、☆ 中國哲學之研究會、

此後思想講演會 大邱外 爲了「朱子學」 下之保 國際學術會議 牧主報告書

退溪學研究院刊行圖書案内

李東俊

李乙浩·李康洙

安岡正篤

$$\begin{array}{cccc} \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ 17 & 12 & 7 & 4 \end{array}$$
93

李家源：
129

鄭飛石：
157

姜天奉：
118

友枝龍太郎

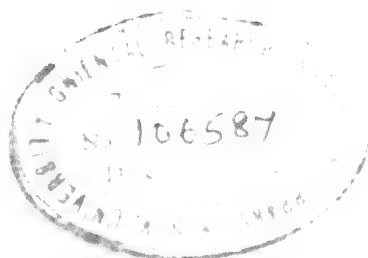
柳正東

渡部學

崔昌圭

163 193 187 175 167

53



退溪學報



第十五輯 八通卷第十五卷 一九七七年十月十五日 發行

△編輯委員會▽

李	李	李	李	申
寅	東	家	佑	一
基	俊	源	成	澈

退溪學研究院

【第十一輯】(一九七六年九月三十日發行) 五〇〇號

卷頭辭……………退溪學研究院

想……………鄭載石・柳正東

三才圖會 韓國傳播考(三)

尤庵(宋時烈)〈詩原考〉……………錢穆・李龍衡譯

高麗大學校哲學博士學位論文

退溪의 價值觀에 관한 研究……………尹 絲 淳

連載

退陶弟子列傳(九) 金誠一篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(五)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(七)……………姜天奉

理發而氣隨之에 관한 論議(上)……………全斗河

答宋競雙氏反駁附記에 대하여……………劉明鍾

「蘭靜」의 人物語(이마) 日本語版 阿部吉雄・申植庵譯

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆姜大華氏別世

☆金思連, 退溪詩로 文公部長官賞 ☆李鳳純女史 獎學

金本院司 寄託

退溪學研究院 刊行圖書案內

【第十二輯】(一九七六年十二月三十日發行) 五〇〇號

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………全斗河・申一澈

退溪先生文集(一) 懸吐 吳符號……………李家源

退溪先生 逸話選(一)……………鄭載石

連載

退陶弟子列傳(十) 成渾篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(六)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(八)……………姜天奉

理發而氣隨之에 관한 論議(中)……………全斗河

「答宋競雙氏反駁附記에 대하여」에……………全斗河

退溪學界消息

▽南山書院院務處理規程 附錄(中)

南山書院院務處理規程 附錄(下)

退溪學研究院 刊行圖書案內

伊儀の實現으로 退溪의 一教二思想……李相殷

退溪學界消息 / 退溪學研究會編輯部決定

⑨ 第九輯 / 一九七六年三月三十一日發行 / 五〇〇頁

卷頭辭……李寅基

隨想……金八峰・金東雲・金聲翰・車柱環

△成均館大學校哲學博士學位論文▽

退溪의 哲學思想研究……柳正東

——寫理와 居敬을 中心으로——

車載

退陶弟子列傳 / 7 / 南致利篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 / 3 / 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 / 5 / 姜天奉

答李仲久書 / 姜天奉

故林鍾國博士墓哀悼詩……李東俊

退溪學研究

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

⑩ 第十輯 / 一九七六年三月三十一日發行 / 五〇〇頁

卷頭辭

隨想

錢穆・阿部吉雄・渡部學・松尾孫八

渡部學・阿部吉雄・松尾孫八

松尾孫八

△特輯▽ 退溪思想研究國際學術大會

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

2、研究發表

李家源・渡部學・姜周鎮・宋銘燮

3、特別寄稿

山崎重夫

△運動▽

退陶弟子列傳 / 8 / 趙璠篇

退溪名著譯註・答李仲久書 / 4 / 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 / 6 / 姜天奉

退溪學研究

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

退溪學研究會編輯部

『書』 慶北大「退溪學研究」(第一輯)……………全斗河

退溪學研究動向 慶北大「退溪學研究」第一輯 發刊/四七七
論爭上の(四編)解釋 可 대한 宋教授發表等

【第四輯】 一九七四年十二月二十五日發行 四五〇(元)

卷頭辭……………朴鍾鴻

李至退溪的性理學(論文)……………蔡茂松

「遺稿」退陶弟子列傳(四)……………李家源

亦樂齋齋再再論……………渡部學

退溪先生的理倒說小考……………李鍾述

「退溪名著選註」答李仲久書譯註……………李東歡

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………姜天奉

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(中)……………李家源

日本の朱子學……………阿部吉雄

退溪の人間と思想……………尹絲淳

「退溪名著選註」答李仲久書譯註(2)……………李東歡

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

「遺稿」退溪先生詩譯註(三)……………李家源

退溪學報 過月號紹介

【創刊號】一九七四年七月二十五日發行，二五五頁

【編輯】退溪學報編輯部，編輯長：李相殷，副編輯長：李東俊

・編輯部

創刊號 李相殷

退溪先生學問十箇論 李相殷

退溪學과 그研究方法의 問題 李相殷

特別寄稿 李相殷

日，에 있어서의 李退溪研究 宇野哲人

退溪 退陶弟子列傳(一) 李家源

書評 鶴野全集에 대하여 阿部古雄

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生四百周年紀念事業報告 李東俊

退溪先生의 韓日文化分포지용 / 日本「李退溪研究會」

【第二輯】一九七四年三月一日發行，四五〇頁

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

退溪先生의 學問 朴鍾鴻

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁啓超贊詩

退溪先生遺作인「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二幅의 圖書이다.

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尚德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印發刊했던 것으로 본 院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다.

〈屏風用特大版筒케이스入・三〇〇원〉

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다. 十幅 또는 十二幅 冊子를 만들 수 있도록 특수大刊판형으로 高紙紙에 影印하였으므로 教育資料로도 훌륭하다.

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

〈菊版 吉面・半洋裝・三〇원〉

본래「聖學」이란 中國哲學의 總稱, 이를 모두 관두려 大學에서 屏風用大版筒에 이르기까지 연속 圖書로 엮은 것이 바로「聖學十圖」이다. 그러나 워낙 深奥한 哲理과 難題한 義이 있지 않던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다.

學生에게 退溪學을 올바르게 가르치고 있는 大學의 圖書로도 알 수 있다.

活人心方

影印・古代오가圖
解題・李東源

〈菊版 特裝數本 三〇〇원〉

원래「活人心方」은 明의 玄明의 玄明先生 朱樸(一四三三~一四九八)의 著作인 家者流의 著書. 本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生의 所藏한「退溪先生遺墨」중의 한 것이다. 朱樸은 先哲의 十圖說를 省立忠淳公의「小段」이 되어 엮은「活人心方」으로 刊行한 手蹟이다. 그 중 朱樸의 人論과 家論이「活人心方」의 第一의 義理이며 오늘날 사는 우리에게도 裨益이 甚大하다.

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本四十六卷
解題・李象淵

△體式製本・三〇〇〇圓▽

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하신 때 著하신 書를 抄寫하신 十六卷의 手筆本을 本院에서 影印한 것으로 影印・體式製本이다. 이 手筆本에는 二十餘卷에 「渇按」과 이송리先生的 批註가 보이고 여러 곳에 圖가 插入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「渇按體式」와 더불어 雙璧의 存在였으나 某家의 極秘藏으로 一函由來한 一冊에 다지 실린 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 珍貴 四冊이 出來한 것을 본 것이다.

退溪學研究

1972年刊

退溪先生手筆本四十六卷

退溪先生四百周年을 紀念하여 發刊한 論文集. 지금은 故人이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽敎授 李相殷博士, 延大 李象淵博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文十篇이 收錄된 紀念碑의 刊行物.

△收錄論文內容▽

退溪의 時代의 背景	朴鍾鴻
退溪의 學問과 思想	李相殷
退溪의 詩歌文學研究	李家源
李朝史에 있어서의 退溪	姜周鎭
退溪先生과 奇高峰	李乙浩
退溪先生의 敎에 對한 倫理的 考察	朴正東
退溪先生의 學問의 方法	金斗河
退溪의 存在論	李完載
退溪의 思想의 哲學的 考察	辛東俊
退溪의 價值論	尹絲淳

菊版(菊面)高級洋裝케이스入高000圓

退溪思想은 어제의哲學이아
니다。그것은 우리民族이 이룩
한 하나의金字塔이며 世界文化
의 未來展望을 밝혀주는 巨大한
오늘의 指標이다

退溪先生逝去四百五十年紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽教授 文博
日本李退溪研究會長

阿部吉雄 編

五〇〇部限定版

上・下一帙

頒布價 一八〇〇〇圓

體裁

豪華洋裝 表紙・布クロス

金箔鐵印・二重ケイ入

80 그램特殊高級紙使用

退溪先生은 우리民族이 낳은 偉大한 思想
家이며、退溪思想은 우리民族이 이룩한 찬
연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없
듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의
深源을 밝힐 수는 없다。

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化
의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神
의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」

(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있
는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의

굴레 속에서 자칫 一人間喪失의 지경에 빠
져 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을

提示해 주는 巨大한 指標이다。

退溪學研究院

刊 行 圖 書 案 內

退溪學研究院은 目的事業의 하나로 研究誌「退溪學報」(季刊)를 비롯하여 아래와 같은 退溪學關係圖書을 繼續 刊行하고 있습니다.

本院刊行圖書는 原則의 會員에게만 配布하고 있습니다만 一般을 爲해서도 多少의 餘裕部數를 確保하고 있습니다. 購讀希望者는 本學報에 附屬 對替用紙에 冊名을 적어서 申請해 주십시오.

既 刊 目 錄

◀ ● 既刊 ○ 近刊 ▶

● 退溪學報(季刊) ●

本院機關誌의 性格으로 退溪學研究를 中心으로 韓論文・研究資料・國內外學界動向等을 다루고 있는 退溪學報는 好評裡에 發行되어 이번이 二十九輯이 나옵니다.

研究誌인 만큼 會員制로 하여 限定部數만을 發行하고 있으므로 購讀되는 수가 있습니다. 缺本없이 구독하시려면 되도록 會員으로 加入하시는 것이 有利합니다. (本學報 153面參照) 入會費 一年 5,000원 一冊 1,500원

● 李退溪全集(日本刻版) ●

編・阿部吉雄

日本退溪學會 會長・東京大學文學部教授

● 이 마(李退溪全集) 作・金聲翰

● 이 마(李退溪全集) 譯・金聲翰

● 退溪學研究 退溪先生而田周忌紀念論文集

● 性理諸家論抄 退溪先生遺稿六十六葉

● 活人心方 退溪先生遺稿

● 聖學十圖影印 12冊 退溪先生圖說附發辭

● 聖學十圖譯解

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.
2. 本學報는 每版 150面 內의에 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4回 刊行한다.
3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.
4. 本學報는 退溪學研究院을 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究報告, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 대상으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.
5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.
6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.
7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
(가) 名譽會員
(나) 贊助會員
(다) 普通會員
名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬圓을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百圓으로 한다.
但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版물 一부를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年刊 學報(送料 本院 부담)를 提供한다.
8. 本學報의 連絡處는 서울特別市 中區乙支路1가16
三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

退溪學研究院
退溪學報

會
員
名
簿

'10>

1977年 6月現在

三、論

李東甯 卷之六 一八

$\frac{1}{2}$
 $\frac{1}{4}$
 $\frac{1}{8}$
 $\frac{1}{16}$
 $\frac{1}{32}$
 $\frac{1}{64}$
 $\frac{1}{128}$
 $\frac{1}{256}$
 $\frac{1}{512}$
 $\frac{1}{1024}$
 $\frac{1}{2048}$
 $\frac{1}{4096}$
 $\frac{1}{8192}$
 $\frac{1}{16384}$
 $\frac{1}{32768}$
 $\frac{1}{65536}$
 $\frac{1}{131072}$
 $\frac{1}{262144}$
 $\frac{1}{524288}$
 $\frac{1}{1048576}$
 $\frac{1}{2097152}$
 $\frac{1}{4194304}$
 $\frac{1}{8388608}$
 $\frac{1}{16777216}$
 $\frac{1}{33554432}$
 $\frac{1}{67108864}$
 $\frac{1}{134217728}$
 $\frac{1}{268435456}$
 $\frac{1}{536870912}$
 $\frac{1}{1073741824}$
 $\frac{1}{2147483648}$
 $\frac{1}{4294967296}$
 $\frac{1}{8589934592}$
 $\frac{1}{17179869184}$
 $\frac{1}{34359738368}$
 $\frac{1}{68719476736}$
 $\frac{1}{137438953472}$
 $\frac{1}{274877906944}$
 $\frac{1}{549755813888}$
 $\frac{1}{1099511627776}$
 $\frac{1}{2199023255552}$
 $\frac{1}{4398046511104}$
 $\frac{1}{8796093022208}$
 $\frac{1}{17592186044416}$
 $\frac{1}{35184372088832}$
 $\frac{1}{70368744177664}$
 $\frac{1}{140737488355328}$
 $\frac{1}{281474976710656}$
 $\frac{1}{562949953421312}$
 $\frac{1}{1125899906842624}$
 $\frac{1}{2251799813685248}$
 $\frac{1}{4503599627370496}$
 $\frac{1}{9007199254740992}$
 $\frac{1}{18014398509481984}$
 $\frac{1}{36028797018963968}$
 $\frac{1}{72057594037927936}$
 $\frac{1}{144115188075855872}$
 $\frac{1}{288230376151711744}$
 $\frac{1}{576460752303423488}$
 $\frac{1}{1152921504606846976}$
 $\frac{1}{2305843009213693952}$
 $\frac{1}{4611686018427387904}$
 $\frac{1}{9223372036854775808}$
 $\frac{1}{18446744073709551616}$
 $\frac{1}{36893488147419103232}$
 $\frac{1}{73786976294838206464}$
 $\frac{1}{147573952589676412928}$
 $\frac{1}{295147905179352825856}$
 $\frac{1}{590295810358705651712}$
 $\frac{1}{1180591620717411303424}$
 $\frac{1}{2361183241434822606848}$
 $\frac{1}{4722366482869645213696}$
 $\frac{1}{9444732965739290427392}$
 $\frac{1}{18889465931478580854784}$
 $\frac{1}{37778931862957161709568}$
 $\frac{1}{75557863725914323419136}$
 $\frac{1}{151115727451828646838272}$
 $\frac{1}{302231454903657293676544}$
 $\frac{1}{604462909807314587353088}$
 $\frac{1}{1208925819614629174706176}$
 $\frac{1}{2417851639229258349412352}$
 $\frac{1}{4835703278458516698824704}$
 $\frac{1}{9671406556917033397649408}$
 $\frac{1}{19342813113834066795298816}$
 $\frac{1}{38685626227668133590597632}$
 $\frac{1}{77371252455336267181195264}$
 $\frac{1}{154742504910672534362390528}$
 $\frac{1}{309485009821345068724781056}$
 $\frac{1}{618970019642690137449562112}$
 $\frac{1}{1237940039285380274899124224}$
 $\frac{1}{2475880078570760549798248448}$
 $\frac{1}{4951760157141521099596496896}$
 $\frac{1}{9903520314283042199192993792}$
 $\frac{1}{19807040628566084398385987584}$
 $\frac{1}{39614081257132168796771975168}$
 $\frac{1}{79228162514264337593543950336}$
 $\frac{1}{158456325028528675187087900672}$
 $\frac{1}{316912650057057350374175801344}$
 $\frac{1}{633825300114114700748351602688}$
 $\frac{1}{1267650600228229401496703205376}$
 $\frac{1}{2535301200456458802993406410752}$
 $\frac{1}{5070602400912917605986812821504}$
 $\frac{1}{10141204801825835211973625643008}$
 $\frac{1}{20282409603651670423947251286016}$
 $\frac{1}{40564819207303340847894502572032}$
 $\frac{1}{81129638414606681695789005144064}$
 $\frac{1}{162259276829213363391578010288128}$
 $\frac{1}{324518553658426726783156020576256}$
 $\frac{1}{649037107316853453566312041152512}$
 $\frac{1}{1298074214633706907132624082305024}$
 $\frac{1}{2596148429267413814265248164610048}$
 $\frac{1}{5192296858534827628530496329220096}$
 $\frac{1}{10384593717069655257060992658440192}$
 $\frac{1}{20769187434139310514121985316880384}$
 $\frac{1}{41538374868278621028243970633760768}$
 $\frac{1}{83076749736557242056487941267521536}$
 $\frac{1}{166153499473114484112975882535043072}$
 $\frac{1}{332306998946228968225951765070086144}$
 $\frac{1}{664613997892457936451903530140172288}$
 $\frac{1}{1329227995784915872903807060280344576}$
 $\frac{1}{2658455991569831745807614120560689152}$
 $\frac{1}{5316911983139663491615228241121378304}$
 $\frac{1}{10633823966279326983230456482242756608}$
 $\frac{1}{21267647932558653966460912964485513216}$
 $\frac{1}{42535295865117307932921825928971026432}$
 $\frac{1}{850705917302346158658436518$

崔龍植 서기

令換在りし

九

[illegible]

1. $\frac{1}{2}$
 2. $\frac{1}{2}$
 3. $\frac{1}{2}$
 4. $\frac{1}{2}$
 5. $\frac{1}{2}$
 6. $\frac{1}{2}$
 7. $\frac{1}{2}$
 8. $\frac{1}{2}$
 9. $\frac{1}{2}$
 10. $\frac{1}{2}$
 11. $\frac{1}{2}$
 12. $\frac{1}{2}$
 13. $\frac{1}{2}$
 14. $\frac{1}{2}$
 15. $\frac{1}{2}$
 16. $\frac{1}{2}$
 17. $\frac{1}{2}$
 18. $\frac{1}{2}$
 19. $\frac{1}{2}$
 20. $\frac{1}{2}$
 21. $\frac{1}{2}$
 22. $\frac{1}{2}$
 23. $\frac{1}{2}$
 24. $\frac{1}{2}$
 25. $\frac{1}{2}$
 26. $\frac{1}{2}$
 27. $\frac{1}{2}$
 28. $\frac{1}{2}$
 29. $\frac{1}{2}$
 30. $\frac{1}{2}$
 31. $\frac{1}{2}$
 32. $\frac{1}{2}$
 33. $\frac{1}{2}$
 34. $\frac{1}{2}$
 35. $\frac{1}{2}$
 36. $\frac{1}{2}$
 37. $\frac{1}{2}$
 38. $\frac{1}{2}$
 39. $\frac{1}{2}$
 40. $\frac{1}{2}$
 41. $\frac{1}{2}$
 42. $\frac{1}{2}$
 43. $\frac{1}{2}$
 44. $\frac{1}{2}$
 45. $\frac{1}{2}$
 46. $\frac{1}{2}$
 47. $\frac{1}{2}$
 48. $\frac{1}{2}$
 49. $\frac{1}{2}$
 50. $\frac{1}{2}$
 51. $\frac{1}{2}$
 52. $\frac{1}{2}$
 53. $\frac{1}{2}$
 54. $\frac{1}{2}$
 55. $\frac{1}{2}$
 56. $\frac{1}{2}$
 57. $\frac{1}{2}$
 58. $\frac{1}{2}$
 59. $\frac{1}{2}$
 60. $\frac{1}{2}$
 61. $\frac{1}{2}$
 62. $\frac{1}{2}$
 63. $\frac{1}{2}$
 64. $\frac{1}{2}$
 65. $\frac{1}{2}$
 66. $\frac{1}{2}$
 67. $\frac{1}{2}$
 68. $\frac{1}{2}$
 69. $\frac{1}{2}$
 70. $\frac{1}{2}$
 71. $\frac{1}{2}$
 72. $\frac{1}{2}$
 73. $\frac{1}{2}$
 74. $\frac{1}{2}$
 75. $\frac{1}{2}$
 76. $\frac{1}{2}$
 77. $\frac{1}{2}$
 78. $\frac{1}{2}$
 79. $\frac{1}{2}$
 80. $\frac{1}{2}$
 81. $\frac{1}{2}$
 82. $\frac{1}{2}$
 83. $\frac{1}{2}$
 84. $\frac{1}{2}$
 85. $\frac{1}{2}$
 86. $\frac{1}{2}$
 87. $\frac{1}{2}$
 88. $\frac{1}{2}$
 89. $\frac{1}{2}$
 90. $\frac{1}{2}$
 91. $\frac{1}{2}$
 92. $\frac{1}{2}$
 93. $\frac{1}{2}$
 94. $\frac{1}{2}$
 95. $\frac{1}{2}$
 96. $\frac{1}{2}$
 97. $\frac{1}{2}$
 98. $\frac{1}{2}$
 99. $\frac{1}{2}$
 100. $\frac{1}{2}$

[illegible][illegible]

	7
6	8
9	10
11	12
13	14
15	16
17	18
19	20
21	22
23	24
25	26
27	28
29	30
31	32
33	34
35	36
37	38
39	40
41	42
43	44
45	46
47	48
49	50
51	52
53	54
55	56
57	58
59	60
61	62
63	64
65	66
67	68
69	70
71	72
73	74
75	76
77	78
79	80
81	82
83	84
85	86
87	88
89	90
91	92
93	94
95	96
97	98
99	100











沈克深 서을시영동포구 시흥 1등 1315

서유시 관악구 봉천동 457-11

沈相弼 서을시 서대문구 옥천동 一六五

尹甲植 대우시 날구 대명동 一五八〇一四

국립경남합천군묘산면화안동

이광제 서윤시 성복구 삼월곡동 二三一 一五

全
統
志
食
貨
志
卷
之
一
一
九
五

부산지 서구 경남고 육위화주공

西華大學建校委員會

趙 松 雲 曰 今 人 多 以 二 三 爲 一

三、ス ハ ニ ノ ヲ チ ヲ シ テ ル コト

一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
十一	十二	十三	十四	十五	十六	十七	十八	十九	二十
二十一	二十二	二十三	二十四	二十五	二十六	二十七	二十八	二十九	三十
三十一	三十二	三十三	三十四	三十五	三十六	三十七	三十八	三十九	四十
四十一	四十二	四十三	四十四	四十五	四十六	四十七	四十八	四十九	五十
五十一	五十二	五十三	五十四	五十五	五十六	五十七	五十八	五十九	六十
六十一	六十二	六十三	六十四	六十五	六十六	六十七	六十八	六十九	七十
七十一	七十二	七十三	七十四	七十五	七十六	七十七	七十八	七十九	八十
八十一	八十二	八十三	八十四	八十五	八十六	八十七	八十八	八十九	九十
九十一	九十二	九十三	九十四	九十五	九十六	九十七	九十八	九十九	一百

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100

[illegible][illegible]

1. $\frac{1}{2}$
 2. $\frac{1}{2}$
 3. $\frac{1}{2}$
 4. $\frac{1}{2}$
 5. $\frac{1}{2}$
 6. $\frac{1}{2}$
 7. $\frac{1}{2}$
 8. $\frac{1}{2}$
 9. $\frac{1}{2}$
 10. $\frac{1}{2}$
 11. $\frac{1}{2}$
 12. $\frac{1}{2}$
 13. $\frac{1}{2}$
 14. $\frac{1}{2}$
 15. $\frac{1}{2}$
 16. $\frac{1}{2}$
 17. $\frac{1}{2}$
 18. $\frac{1}{2}$
 19. $\frac{1}{2}$
 20. $\frac{1}{2}$
 21. $\frac{1}{2}$
 22. $\frac{1}{2}$
 23. $\frac{1}{2}$
 24. $\frac{1}{2}$
 25. $\frac{1}{2}$
 26. $\frac{1}{2}$
 27. $\frac{1}{2}$
 28. $\frac{1}{2}$
 29. $\frac{1}{2}$
 30. $\frac{1}{2}$
 31. $\frac{1}{2}$
 32. $\frac{1}{2}$
 33. $\frac{1}{2}$
 34. $\frac{1}{2}$
 35. $\frac{1}{2}$
 36. $\frac{1}{2}$
 37. $\frac{1}{2}$
 38. $\frac{1}{2}$
 39. $\frac{1}{2}$
 40. $\frac{1}{2}$
 41. $\frac{1}{2}$
 42. $\frac{1}{2}$
 43. $\frac{1}{2}$
 44. $\frac{1}{2}$
 45. $\frac{1}{2}$
 46. $\frac{1}{2}$
 47. $\frac{1}{2}$
 48. $\frac{1}{2}$
 49. $\frac{1}{2}$
 50. $\frac{1}{2}$
 51. $\frac{1}{2}$
 52. $\frac{1}{2}$
 53. $\frac{1}{2}$
 54. $\frac{1}{2}$
 55. $\frac{1}{2}$
 56. $\frac{1}{2}$
 57. $\frac{1}{2}$
 58. $\frac{1}{2}$
 59. $\frac{1}{2}$
 60. $\frac{1}{2}$
 61. $\frac{1}{2}$
 62. $\frac{1}{2}$
 63. $\frac{1}{2}$
 64. $\frac{1}{2}$
 65. $\frac{1}{2}$
 66. $\frac{1}{2}$
 67. $\frac{1}{2}$
 68. $\frac{1}{2}$
 69. $\frac{1}{2}$
 70. $\frac{1}{2}$
 71. $\frac{1}{2}$
 72. $\frac{1}{2}$
 73. $\frac{1}{2}$
 74. $\frac{1}{2}$
 75. $\frac{1}{2}$
 76. $\frac{1}{2}$
 77. $\frac{1}{2}$
 78. $\frac{1}{2}$
 79. $\frac{1}{2}$
 80. $\frac{1}{2}$
 81. $\frac{1}{2}$
 82. $\frac{1}{2}$
 83. $\frac{1}{2}$
 84. $\frac{1}{2}$
 85. $\frac{1}{2}$
 86. $\frac{1}{2}$
 87. $\frac{1}{2}$
 88. $\frac{1}{2}$
 89. $\frac{1}{2}$
 90. $\frac{1}{2}$
 91. $\frac{1}{2}$
 92. $\frac{1}{2}$
 93. $\frac{1}{2}$
 94. $\frac{1}{2}$
 95. $\frac{1}{2}$
 96. $\frac{1}{2}$
 97. $\frac{1}{2}$
 98. $\frac{1}{2}$
 99. $\frac{1}{2}$
 100. $\frac{1}{2}$

1. *Phylogenetic relationships*—The phylogenetic relationships among the 10 species of *Phragmites* were determined using the maximum parsimony method. The analysis was performed using the software package PAUP (Phylogenetic Analysis Using Parsimony) version 4.0. The analysis was based on the 10 species of *Phragmites* and the outgroup species *Phragmites communis* (L.) Steud. The results of the analysis are shown in Figure 1. The results of the analysis show that the 10 species of *Phragmites* are monophyletic and form a single clade. The clade is supported by a bootstrap value of 100%. The results of the analysis also show that the 10 species of *Phragmites* are sister taxa.

[illegible]

Figure 1. Schematic representation of the experimental design. The subjects were divided into two groups: the control group (C) and the experimental group (E). The control group (C) was divided into two subgroups: the control group (C) and the control group (C). The experimental group (E) was divided into two subgroups: the experimental group (E) and the experimental group (E). The control group (C) was divided into two subgroups: the control group (C) and the control group (C). The experimental group (E) was divided into two subgroups: the experimental group (E) and the experimental group (E).

[illegible]

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
























自由中國代表에게서 1947년 11월 25일
 中華民國代表 蔣中正 氏가 出席한 會議
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

그리고 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

會議 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

能度를 取한 것이 있다. 前부터 2000의 範圍空勢을 모
 로는 바 아니었지만 公正해야 할 議論의 使가 되고, 公
 正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고

公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고, 公正한 議論의 使가 되고
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日
 이 1947年 11月 25日 同時에 歸國한 日

東京大會開催가 確定되었다. 이를하여 一近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪 一國際學術會議.

물어켜 보면 이번 東京會議의 開催는 以上과 같은 日本學界의 前進的 姿勢와 國內에서의 積極的 意志가 凝結된 所産이 아니었나 느껴진다.

이번 大會에 參席 發表한 各國代表들은 一瞥하면 모두가 개개한 東洋學者들로서 韓國 十名, 日本 七名, 自由中國 三名, 美國 二名 都合 二十二名으로 名實相符한 國際會議이었으며, 韓·中·日·美代表의 基調演說 四篇은 비록하여 兩篇發表 十八篇을 합치면 二十二篇이라는 방대한 것이었다. 특히 이중 美國 哲學者인 大學의 副總長 드·바리博士(Dr. Wm. Theodore deBary)의 參加는 이 회의의 性格으로 미루어 刮目할 만한 일로서 이會議과 東洋이라는 地域의 關係를 脫皮해서 汎世界的 的으로 考察되어 가고 있는 證左로 보여 초췌한 마음을 만들 수 있었다. (드·바리博士 内外는 同大會終了後 韓國을 訪問, 南山書院을 參拜하고 本居溪宗宅의 家에서 一泊하면서 韓大教育의 現狀과 書院 祠堂에서는 儒山과 齋暇를 着目하고 參事하는 등 소박하고 眞摯한 學者의 風貌를 보여 주는 事를 感動자연을 附記한다.)

또한 가지 特記할 일은 이번 大會에서 韓國代表들이 全員, 우리 말로 主題論文을 發表했다는 點이다. 國際大會라면 어느 것이든 恒常 使用國語問題로 微妙한 마찰이 오가기 마련이고, 과거 日本에서 開催된 韓·日間會議에서는 거개 英語와 日語 및 韓語가 併用되기 일췌였는데 이번에는 이 前例가 깨진 것이다. 勿論이 使用國語問題로는 出發前에 多少의 雜音이 있었던 것은 아니고 이로 인해 設法說來가 있었으나 結論의 으로는 잘된 일이라고 하겠다.

물론 우리 대표들이 主權側에 대한 應分の 禮儀와 理解促進을 위해 우리側 發表論文 全部에 日語 翻譯文을 添附하는 配慮를 잊지않은 것은 말할 것도 없다. 어쨌든 이번 大會는 開催된 地域, 參席者들의 國籍 등을 감안한 때 비단 學術的 評價만 아니라 民族的 次元에서도 그 意義가 적지 않다고 할 수 있으며, 去年의 大邱大會가 「世紀의 國際大會」였다면 이번 東京會議은 「世界的 國際大會」로의 한 轉換을 마련했다고 할 수 있을 것이다.

이點은 이번會議에 참석했던 各國代表들이 一瞥으로도 그 點을 알 수 있었지만, 이 點은 이 點에서 指導的 影響을 가지고 있는 點을 示하는 點이

時動에 반영한다. 日本에서도 東洋學者들과 各異重鎮들이 主動。되어 李鴻章研究會의 發足을 보기에 이르렀다.

그로부터 三年, 日本李鴻章研究會의 初代會長이던 宇部哲人博士가 主로 하고 그 뒤를 이어 阿部吉雄博士가 第二代 會長이 되면서부터 韓・日 相互間에 活潑한 交流가 進行되어 왔다. 그 가운데서도 李鴻章을 主題로 한 國際會議에 관한 論議가 甚히 하게 交差되어 있는 것을 보아온다.

韓・日間의 親善한 民族感情이 沸騰되었다고 할 수 있다. 그러나 日本의 近世國學의 淵源이 退學先生의 思想으로 시작되어 發展되었다는 堅固한 사실은 그들로서도 公認할 수 있는 事實과 證據를 가지고 있고, 또 退學先生의 思想이 學者의 良心은 이리저리 識者의 良心에서나 遠く 遠く의 良心에 있다고 있다.

日本에서 이와 같이 바다의 國境과 國境을 가운데 國內에서와 西歐・東亞의 近代史와 近世史에서 各樣한 點에 이르기었다 德田秋聲의 主權의 民權의 思想은 尤도 다시 各學科의 學者의 良心에 反映되어 있다. 이 점이 尤히 推進되고, 李鴻章研究會의 發足이 二二二

學報의 二季刊을 發刊하는 等한 事實이 日本의 版李鴻章全集의 刊行, 退學先生의 思想의 譯・譯作業이 꾸준히 계속되고 있는 事實을 示하고 있다. 一九七九年五月下旬에는 退學先生의 思想의 研究會가 東京大學에서 韓・中・日三國代表者의 參加로 「退學思想研究會國際學術大會」가 盛大히 行해지고 있다.

우리 政府當局의 積極的인 支援과 助成은 慶北大學校의 榮善로서 이루어졌던 이 大會의 發願者은 무려 一千名을 헤아렸고 韓의 日本은 主名의 代表團을 派遣하는 熱誠을 보였을 것이다. 國際學術大會의 成果는 日本代表들이 提議한 대로 「世紀의 國際大의」의 面貌가 躍如한 一大盛會였음은 自他가 共히 認는 바였다.

그리하여 이 大會의 功績이던 日本國內에서는 退學日本의 傳受한 榮光은 退學先生의 思想을 公認한 事實은 坐視만 한 것은 不可하며 次로 國際大會는 日本에서 主權의 思想을 提議한 것이 이리므로, 그것이 이 事實하기까지는 自然한 曲線이 描해지고 있다.

그 후 여러 차례 退學先生의 思想의 研究會의 來往과 各學科가 各學科의 學者의 良心에 反映되어 있다. 이 점이 尤히 推進되고, 李鴻章研究會의 發足이 二二二

으로 뜻을 이루지 못하고 離韓했었다. 李退溪宗宅의 韓室 사람에서 一泊하며 韓食을 즐긴 드·마리博士 内外는 退溪先生の 逸話로 이야기의 趣를 지니는데, 書院 祠堂에서는 儒巾과 簪服을着用하고 參禱하는 등 韓國的인 것을 조금이라도 더 알리고 노력하는 소탐하고 眞摯한 學者의 風貌는 보는 이로 하여금 感動을 불러 일으켰다고 한다. 멀리 많은 장래에 退溪學에 대한 좋은 論文이發表된 것을 期待해 본다.

▼……………日本學者 四名、陶山書院서 한 달간 滯留 研學

日本 朱子學의 權威이며 廣島大學教授인 友枝龍太郎博士와 退溪思想을 教育學的 側面에서 研究하여 많은 論文을 낸 바 있는 武藏大學의 漢部學教授 등 四名이 七月 二十五일부터 한 달간 陶山書院에 머물면서 退溪思想을 研究하게 되었다. 이번 두 고수의來韓은 書院의 傳統인 『群居肄業』하는 殿堂으로서의 機能을 되살리기 위해 76年 陶山書院 堂會가 決定한 年間教授 五名、研究生 十名의 제 一 個月間 研究를 위하여 宿食을 提供하는 制度의 일환으로 이루어진 것이다.

退溪先生이 남긴 많은 學問的 資料를 研究하는 물론이고 先生의 生長한 곳, 潰躅等도 보기위해 이번 現場을 답

사한다는 이번 學者의 來韓을 眞心으로 환영하며 많은 結果가 있기를 기원한다.

▼……………西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 盛了

西厓先生 紀念事業會에서는 금번 永慕閣을 竣工開館함에 즈음하여, 一九七七年 六月 八日 午後三時 安東文化會館에서 많은 關係人事들을 모시고 紀念講演會를 開催하였다. 이번 講演會에 發表된 演題 및 演士名單은 다음과 같다.

人間 柳成龍…………… 崔永禧先生(國史編纂委)
西厓先生과 壬亂의 克復…………… 許善道教授(國民大)
西厓先生의 基本思想…………… 宋兢燮教授(慶北大)
西厓先生의 社會經濟觀…………… 李樹健教授(嶺南大)

▼……………退溪學研究院、八月 二十日、學術講演會 開催

本 退溪學研究院에서는 八月 二十日 서울에서 退溪思想을 主題로 하는 學術講演會를 開催하기로 決定하였다.

이번 講演會에서 發表해 줄 講師는 日本 廣島大學의 友枝龍太郎教授、武藏大學의 漢部學教授、成均館大學校의 柳正東教授、서울大學校의 崔昌圭教授이다. 많이 기대해 주시기 바란다.

神을 確立시키는데 크게 기여하기도 했다.

李退溪는 아직도韓國에서는 理想的 人格者로서 國民道義양양의 중심점으로 숭앙되어져 國家의 으로 顯彰되고 있으며 日本의 知識人들 역시 일찌기 四百餘年 전부터 研究 傳信해 온 위대한 學者이다.

생각컨대 古來 中國, 韓國이 낳은 훌륭한 精神文化를 研究하고 現代가 要求하는 새로운 形態로 이를 再現시키는 日本文化가 立脚해 온 基盤을 省察해 가는데 있어서도 대단히 중요한 일이다. 現代 日本의 精神의 荒廢를 救하고 이것을 바로 잡는다는 意味에서도, 또한 東亞細亞의 繁榮과 精神的 成長을 希求하고 특히 東亞細亞 여러 나라의 相互 理解를 促속히 한다는 意味에 있어서도, 일찌기 東洋을 風靡했던 朱子學의 本質과 各地域에 있어서의 特性과 그 交流의 樣相을 밝히는 것은 참으로 의의 있는 일이라 하겠다.

이번 會議에 參席發表한 各國代表들은 모두 22명으로 發演題 및 講師名單은 아래와 같다.

△基調講演▽

- ▲ 理氣哲學과 李退溪의 世界觀…………… 韓明洙
- ▲ 朱子學與近世思想…………… 何佑森
- ▲ 歐美에 있어서의 李退溪研究의 現狀과 將來…………… 드.바리
- ▲ 李退溪의 史的地位와 日本儒學의 異質性…………… 阿部吉雄

△研究發表表▽ (發表時間 20分, 討論 10分)

- ▲ 朱子學과 現代…………… 岡田武彥
- ▲ 李退溪의 哲學思想과 現代文明…………… 柳承國
- ▲ 朱子學與李退溪…………… 蔡茂松
- ▲ 進溪朴在馨論…………… 渡部學
- ▲ 李退溪의 韓, 中, 日에 있어서의 地位…………… 裴宗鎔
- ▲ 退溪 敬思想의 現代的 意義…………… 李完栽
- ▲ 存養, 窮理, 省察의 問題…………… 友枝龍太郎
- ▲ 退溪學研究之諸課題…………… 宋宗源
- ▲ 近世 日本朱子學에 있어서의 李退溪의 受容…………… 源了圓
- ▲ 理發而氣隨之에 關한 論議…………… 全斗河
- ▲ 退溪와 栗谷의 出處觀…………… 山崎道夫
- ▲ 朱子與退溪涵養實踐의 工夫…………… 黃錦滋
- ▲ 李退溪哲學에 있어서의 理氣不可分의 意味…………… 宋韓燮
- ▲ 李退溪와 上總道學…………… 松戸光夫

▽…………… 킬림비아大副總長 드.바리博士 陶山書院 參拜

日本東京 國際學術會議에 參席했던 드.바리博士 內外는 六月一日 韓國을 방문하고, 陶山書院에 들러 參拜한다. 지난 三月 서울대학교 開校紀念공연에 應했던 드.바리博士는 그때에도 陶山書院에 參謁하기를 希望하였으나, 바쁜日程

退

溪

學

界

消

息

▽「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」

國際學術會議, 日本 東京서 盛了

▽ 드·바리博士, 陶山書院 參拜

▽ 日本學者 四名, 陶山書院서 한달간 滯留 研學

▽ 西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 盛了

▽ 退溪學研究院, 八月二十日, 學術講演會 開催기로 決定

▼…………『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』

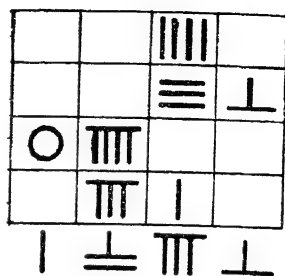
國際學術會議, 日本 東京서 盛了

『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議가 日本李退溪研究會 主催로 五月二十七日부터 三十一일까지五日間에 걸쳐 日本東京 笹川會館에서盛大하게 開催되었다.

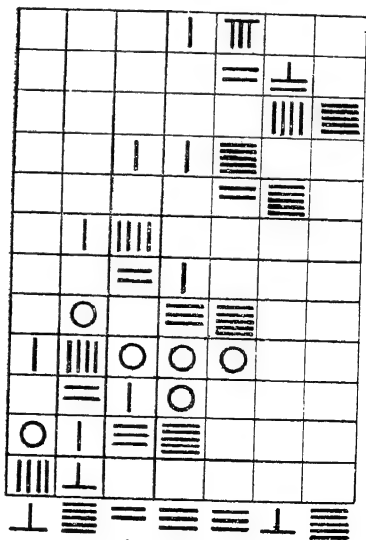
昨年 五月 慶北大學校에서 있었던 『退溪思想研究』 國際學術大會를 繼承하고 한걸음 더 나아가 이를 發展시키기 위하여 열린 이 國際學術會議의 意義에 대해 日本李退溪研究會側은 다음과 같이 말하고 있다.

『近世 新儒學이라고 불리워지고 있는 朱子學은 明·淸兩朝 및 朝鮮, 安南, 德川幕府 등 各時代의 指導理念으로서 近世 東亞細亞의 政治, 經濟, 文化, 社會, 道德의 根本을 배양시켜 왔다. 그러나 時代가 經過함에 따라 儒學 역시 沈滯하는 傾向이 나타났으니, 바로 이러한 때에 儒學에 새로운 氣運을 불러 일으켜 中興시킨 분이 韓國의 李退溪先生이었다. 그리하여 日本에 와서는 退溪의 學風과 人格에 共鳴하고 江戸時代의 儒學界에 一大 刷新을 일으킨 日本의 碩學 山崎闇齋, 大塚退野 및 그의 學派를 이루는 原動力이 되었다. 이들 學派中 어떤 이는 明治維新의 思想的 原動力이 되기도 하고, 또 元田永孚를 통해서 明治時代의 教育精

	萬	千	百	十
初乘			四 四於百位	一四四 四於百位
再乘			三 三於百位	六 六於十位
三乘				
四乘		九 九於千位	一 一於百位	
加計	一萬	七千	八百	六十分



二二二 四로 四를
百萬位에, 二二二
六으로 六을 十萬位
에, 二五五 十으로
一을 十萬位에 놓으
면 算計는 六百五十
二萬三千三百六十五
分을 얻게 된다.



이를 圖示하면 위와 같다.

또 九百四十分으로 十九分을 乘하여 一萬七千八百六十分을 얻는 布算法은 一四四는 四로 四를 百位에, 四九는 三六으로 三을 다시 百位에, 六을 十位에 놓고, 一九는 九로 九를 千位에 놓으며, 九九는 八十一로 八을 千位에, 一을 百位에 놓으면 千位의 九와 八은 滿數되어 萬位로 올라서 算計 一萬七千八百六十을 얻는다.

이를 圖示하면 위와 같다.

百	十	單
二	一	八
下於十位	一	單位
○	一	一
一	一	一
加計	二百	二十
二	二	二
○	一	三
一	三	三
二	二	三

이를 圖示하면 위와 같다.

▲二萬七千七百五十九分과 二百三十五分을 相乘하여 六百五十二萬三千三百六十五分을 얻는 有算法은 二九는 一八

로 一을 千位에, 八을 百位에 놓고, 三九는 二七로 二를 百位에, 七를 十位에 놓으며, 五九는 四十五로 四를 十位에, 五를 末位에 놓고, 二五는 十으로 一을 萬位에, 三五는 十五로 一을 千位에 놓고, 五를 百位에, 놓으며, 五五는 二十五로 二를 百位에, 五를 十位에 놓고, 二七는 十四로 一을 十萬位에, 四를 萬位에 놓으며, 三七는 二十一로 二를 萬位에 一을 千位에 놓고, 五七는 三十五로 三을 千位에, 五를 百位에 놓으며, 二七는 十四로 一을 百萬位에, 四를 十萬位에 놓고, 三七는 二十一로 二를 十萬位에, 一을 萬位에 놓으며, 五七는 三十五로 三을 萬位에, 五를 千位에 놓고,

百	十	萬	千	百	十	單
二	一	八	七	五	九	四
下於十位	一	一	一	一	一	一
○	一	一	一	一	一	一
一	一	一	一	一	一	一
加計	二百	二十	二	二	二	二
二	二	二	二	二	二	二
○	一	三	三	三	三	三
一	三	三	三	三	三	三
二	二	三	三	三	三	三

初乘 再乘 三乘 四乘 五乘 六乘 七乘 八乘 九乘 十乘 十一乘 十二乘 加

十九分을 相乘하고 그 納十七分을 加算하면 二百二十五分을 얻게 된다.

위의 二萬七千七百五十九分인 日行一月數와 二百三十五分인 月行一日數를 相乘하면 六百五十二萬三千三百六十五分이 되나니, 이를 實數로 하고, 또 九百四十分과 十九分을 相乘한 一萬七千八百六十分을 法數로 삼아 而一法으로 除하면 三百六十五度·二五가 된다.

이 度下의 二五數를 九百四十分으로 乘하면 二百三十五分이 되나니, 不及日數의 三百六十五度·二百三十五分을 얻게 되는 것이다.

上述한 日行一月數와 月行一日數를 通分하여 圖示하면 다음과 같다.

月一行日數通分			月一行日數通分		
合 二萬七千七百五十九分			合 二百三十五分		
二萬七千二百六十分			二百二十八分		
一萬八千八百分			一百九十分		
八千四百六十分			三十八分		
二			二度		
十			二度十九分		
日			子納		
(一月九百四十分)			七分		
九			子納		
日			分九十九百四		

▲二十九日 九百四十分을 乘하여 二萬七千二百六十分을 얻는 布算法은 먼저 二四는 八로 八을 百位에 놓고, 法을 뒤로 물리며, 다음 二九는 一八로 一을 萬位에, 八을 千位에 놓으며, 四九는 三六으로 三을 百位에 놓고 滿數는 千位로 올리며, 六을 十位에 놓는, 다음 다시 九九는 八十一로 먼저 八을 千位에 놓고 滿數는 萬位로 올리며, 一을 百位에 놓으면 合計는 二萬七千二百六十分이 된다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

單 十 百 千 萬				
初乘	再乘	三乘	四乘	加計
一	八	〇	〇	二萬
二	〇	八	九	九
三	六	四	三	六
四	三	三	一	三
五	二	一	〇	二
六	一	〇	〇	一
七	〇	〇	〇	〇
八	〇	〇	〇	〇
九	〇	〇	〇	〇
十	〇	〇	〇	〇
十一	〇	〇	〇	〇
十二	〇	〇	〇	〇
十三	〇	〇	〇	〇
十四	〇	〇	〇	〇
十五	〇	〇	〇	〇
十六	〇	〇	〇	〇
十七	〇	〇	〇	〇
十八	〇	〇	〇	〇
十九	〇	〇	〇	〇
二十	〇	〇	〇	〇
二十一	〇	〇	〇	〇
二十二	〇	〇	〇	〇
二十三	〇	〇	〇	〇
二十四	〇	〇	〇	〇
二十五	〇	〇	〇	〇
二十六	〇	〇	〇	〇
二十七	〇	〇	〇	〇
二十八	〇	〇	〇	〇
二十九	〇	〇	〇	〇
三十	〇	〇	〇	〇
三十一	〇	〇	〇	〇
三十二	〇	〇	〇	〇
三十三	〇	〇	〇	〇
三十四	〇	〇	〇	〇
三十五	〇	〇	〇	〇
三十六	〇	〇	〇	〇
三十七	〇	〇	〇	〇
三十八	〇	〇	〇	〇
三十九	〇	〇	〇	〇
四十	〇	〇	〇	〇
四十一	〇	〇	〇	〇
四十二	〇	〇	〇	〇
四十三	〇	〇	〇	〇
四十四	〇	〇	〇	〇
四十五	〇	〇	〇	〇
四十六	〇	〇	〇	〇
四十七	〇	〇	〇	〇
四十八	〇	〇	〇	〇
四十九	〇	〇	〇	〇
五十	〇	〇	〇	〇
五十一	〇	〇	〇	〇
五十二	〇	〇	〇	〇
五十三	〇	〇	〇	〇
五十四	〇	〇	〇	〇
五十五	〇	〇	〇	〇
五十六	〇	〇	〇	〇
五十七	〇	〇	〇	〇
五十八	〇	〇	〇	〇
五十九	〇	〇	〇	〇
六十	〇	〇	〇	〇
六十一	〇	〇	〇	〇
六十二	〇	〇	〇	〇
六十三	〇	〇	〇	〇
六十四	〇	〇	〇	〇
六十五	〇	〇	〇	〇
六十六	〇	〇	〇	〇
六十七	〇	〇	〇	〇
六十八	〇	〇	〇	〇
六十九	〇	〇	〇	〇
七十	〇	〇	〇	〇
七十一	〇	〇	〇	〇
七十二	〇	〇	〇	〇
七十三	〇	〇	〇	〇
七十四	〇	〇	〇	〇
七十五	〇	〇	〇	〇
七十六	〇	〇	〇	〇
七十七	〇	〇	〇	〇
七十八	〇	〇	〇	〇
七十九	〇	〇	〇	〇
八十	〇	〇	〇	〇
八十一	〇	〇	〇	〇
八十二	〇	〇	〇	〇
八十三	〇	〇	〇	〇
八十四	〇	〇	〇	〇
八十五	〇	〇	〇	〇
八十六	〇	〇	〇	〇
八十七	〇	〇	〇	〇
八十八	〇	〇	〇	〇
八十九	〇	〇	〇	〇
九十	〇	〇	〇	〇
九十一	〇	〇	〇	〇
九十二	〇	〇	〇	〇
九十三	〇	〇	〇	〇
九十四	〇	〇	〇	〇
九十五	〇	〇	〇	〇
九十六	〇	〇	〇	〇
九十七	〇	〇	〇	〇
九十八	〇	〇	〇	〇
九十九	〇	〇	〇	〇
一百	〇	〇	〇	〇

▲또 通分法으로 十二度와 十九를 乘하는 布算法은 一一는 二로 二를 十位에 놓고, 二九는 一八로 一을 十位에 八을 單位에 놓으며, 一一은 一로 一을 百位에, 一三은 九로 九를 十位에 놓으면 合計는 二萬七千二百六十分이 된다.

二九는 十八로 먼저 一을 천자리에 놓고 다음 八을 백자리에 놓는다.

三九는 二十七로 먼저 二를 백자리에 놓고 다음 七을 십자리에 놓는다.

五九는 四十五로 먼저 四를 십자리에 놓고 다음 五를 끝자리에 놓는다.

二五는 一十으로 먼저 一을 만자리에 놓고 三三은 十五로 먼저 一을 천자리에 놓으며, 다음 五를 백자리에 놓고, 五五는 二十五로 먼저 二를 백자리에, 다음 五를 십자리에 놓고 아래로 물린다.

二七은 十四로 먼저 十을 十만자리에 놓고 다음 四를 만자리에 놓는다.

三七은 二十一로 먼저 二를 만자리에 놓고 다음 一을 천자리에 놓는다.

五七은 三十五로 먼저 三을 천자리에 놓고 다음 五를 백자리에 놓되 아래로 물린다.

二七은 十四로 먼저 十을 백만자리에 놓고, 다음 四를 十만자리에 놓는다.

三七은 二十一로 먼저 二를 十만자리에 놓고 다음 一을 만자리에 놓는다.

五七은 三十五로 먼저 三을 만자리에 놓고 다음 五를 천자리에 놓되 아래로 물린다.

二二는 四로 四를 백만자리에 놓고, 一三은 六으로 다음 六을 十만자리에 놓는다.

二五는 十으로 다음 一을 十만자리에 놓고 아래의 산까지는 一을 물린다.

하루 동안의 월행수(月行數)로 한달 동안의 일행수(日行數)를 곱한 것이다.

또 九백四十분을 놓고 十九분으로 이를 곱한다. (천리부터 곱하여 천자리까지 끌어 올린다)

一四는 四로 단 四를 백자리에 놓고, 四九는 三十六로 먼저 三을 백자리에 놓고 다음 六을 십자리에 놓는다.

一九는 九로 단 九를 천자리에 놓고, 九九는 八十一로 먼저 八을 천자리에 놓고 二를 올려서 만으로 만들며, 다음 一을

백자리에 놓으며, 남은 한 자리를 물린다.

〔解〕▲「日에 不及하는 것이 三百六十五度・二百三十五分」

이란 즉 一日月行의 度數가 日行에 不及되는 數는 十二度・

三百四十六分半(半은 三釐一毫五忽七絲六渺)이 된다. 이를

一月全日數의 二十九로 乘하면 三百六十五度・二百三十五

分이 됨을 말하는 것이다.

通分納字法으로 이를 推算하면 二十九日과 日法 九百四十

分을 相乘하고 그 納字 四百九十九分을 加算한 數는 二萬七

千七百五十九分이 되며, 또 日月全日數의 十二日 月一度의

또 十九분을 분모로 하며 七분을 분자로 하면, 이 또한 통분난자의 법이다.

실수를 법수대로 이일(而一)로 한다는 것은 실수를 놓고 법수대로 제하는 것이니, 이것이 법이일(法而一)이다.

이일(而一)이란 한 개의 一만 七천 八백 六十을 제하고 또 한 개의 一만 七천 八백 六十을 제하는 것이니, 이것이 이일(而一)이다. 이와 같이 이일(而一)로 함은 여러 번 실수에서 제해 나가서 끝난 때까지 셈하는 것이다」하였다.

통분법(通分法), 二十九일을 놓고 九백 四十분으로 이를 곱셈한다.

(위에서부터 곱셈하는지 아래에서부터 셈하는지 법을 二十 아래에 놓을)

九九八十一로 먼저 八을 천(千) 자리에 놓고, 이것이 을다가서 만(萬)이 되며 六이 남고, 다음 一을 백(百) 자리에 놓는다.

四九는 三十六으로 먼저 三을 백 자리에 놓고 울리어 천이 되며 二가 남고, 다음 六을 십 자리에 놓는다. 二九는 十八로 먼저 一을 만 자리에 놓는다.

다음 八을 천 자리에 놓는다.

二四는 八로 단 八을 백 자리에 놓고 법은 한 자리를 물린다.

납자법(納子法)은 조(趙)씨의 실에 이미 밝혀졌으니, 이것은 二만 이하의 수다.

(곱하다만 한 외 일한 수)

또 통분법(通分法)은 十二도를 놓고 十九로 곱하나니, 위와 같다.

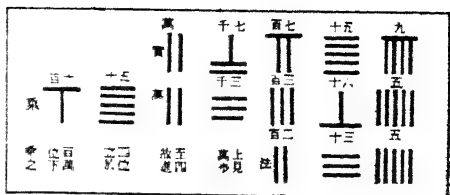
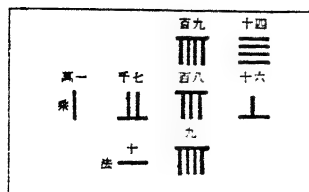
二二는 二로 단 二를 십 자리에 놓는다.

二九는 十八로 먼저 一을 십 자리에 놓고, 다음 八을 제 자리에 놓는다. 一一은 一로 단 一을 백 자리에 놓는다.

一九는 九로 九를 제 자리에 놓고 법은 한 자리를 물린다.

납자법은 위와 같으며, 이것은 二백 이하의 수다. (곱하다만 한 외 일한 수)

이외(外位)의 곱셈, 二만 七천 七백 五十九분을 놓고 一백 三十三으로 곱하면 천 리의 몫은 일 리의 몫을 십 리로 하여, 법은 백만 자리까지 끌어 올린다. 이것은 六백 五十二만 이하의 수다.



三七二十一。先下二於十萬位。次下一於萬位。

五七三十五。先下三於萬位。次下五於千位。下退。

二二四。下四於百萬位。二二六。次下六於十萬位。

二五。次下一於十萬位。下算退一。以月行一日數。乘日行一月數。

又置九百四十分。以十九分乘之。(從首位乘之。先至千位。)是爲一萬以下數。

一四四。只下四於百位。四九三十六。先下三於百位。次下六於十位。

一九九。只下九於千位。九九八十一。先下八於千位。取二升爲萬。次下一於百位。法退一位。

〔譯〕● 태양에 모자라는 것은 三백六十五도 二백三十五분이다.

통분(通分) 남자(納子)의 계산하는 법으로 미루어 二十九일을 놓고 남수인 九백四十분으로

이를 곱하면 二만七천 二백六十분이 된다. 여기에 四백九十九분을 넣으면 二만七천七백五

十九분이 된다. (한 달 동안의 일행(日行) 수) 기위(寄位)에 또 十二도를 놓고 十九분으로 곱하면 二백二十

八분이 되고, 여기에 七분을 넣으면 二백三十五분이 된다. (하루 동안의 일행(日行) 수)

이것을 기위로 곱하면 六백五十二만 三천三백六十五분 (일행의 수를 원한 수로 환산함) 이 실수(實數)가 되

고, 또 九백四十분과 十九분을 서로 곱셈하여 一만七천八백六十분을 법수로 하고 실수를 법

수대로 이일(而)로 셈하면 三백六十五도 二五가 되며, 또 도(度) 아래의 二五를 남수(

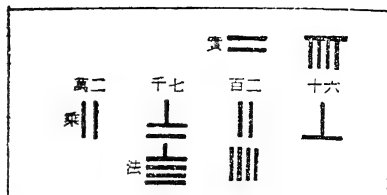
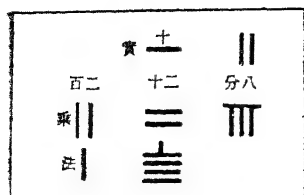
九백四十호)로 곱하면 二백三十五분이 된다.

조백양(趙伯陽)은 말하기를 「九백四十분은 분모(分母)가 되며, 四백九十九는 분자(分子)

가 된다. 분모를 二十九일로 곱하면 二十九일을 모두 분으로 만드는 것이 된다. 또 분자를

보태면 (四백의 二백을 보태고, 九十九의 六十을 보태고, 九분에 六十을 보태는 것) 통털어서 분을 만들기 때문에 통분남자(通分納子)의

수라 한다.



九九八十一。先下八於千位。進爲萬。餘六。次下一於百位。
四九三十六。先下三於百位。進爲千。餘二。次下六於十位。
二九十八。先下一於萬位。次下八於千位。
二四八只下八於百位。法退一位。

納子法。趙說已明。是爲二萬以下數。(即日行一月數)

又通分法。置十二度。以十九乘之。同上。

一二二。只下二於十位。

二九十八。先下一於十位。次下八於當位。

一一如一。只下一於百位。

一九九。又下九於當位。法退一位

納子法同上。是爲二百以下數。(即日數)

乘寄位。置二萬七千七百五十九分。以二百三十五分乘之。從首位大數乘之。法算步至百萬位。

是爲六百五十二萬以下數。

二九十八。先下一於千位。次下八於百位。

三九二十七。先下二於百位。次下七於十位。

五九四十五。先下四於十位。次下五於末位。

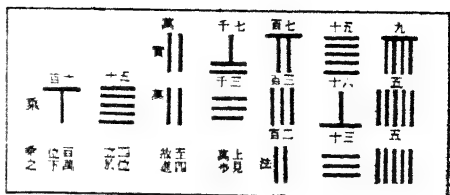
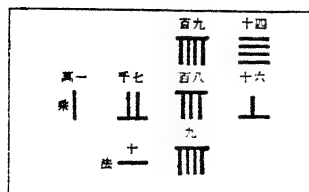
二十五。只下一於萬位。三十五。先下一於千位。次下五於百位。五五二十五。先下一於百位。次下五

於十位。下退。二七十四。先下十於十萬位。次下四於萬位。

三七二十一。先下二於萬位。次下一於千位。

五七三十五。先下三於千位。次下五於百位。下退。

二七十四。先下十於百萬位。次下四於十萬位。



三七二十一。先下二於十萬位。次下一於萬位。

五七三十五。先下三於萬位。次下五於千位。下退。

二二四。下四於百萬位。二二六。次下六於十萬位。

二五。次下一於十萬位。下算退一。以月行一日數。乘日行一月數。

又置九百四十分。以十九分乘之。(從首位乘之。先至千位。)是爲一萬以下數。

一四四。只下四於百位。四九三十六。先下三於百位。次下六於十位。

一九九。只下九於千位。九九八十一。先下八於千位。取二升爲萬。次下一於百位。法退一位。

〔譯〕● 태양에 모자라는 것은 三백六十五도 二백三十五분이다.

통분(通分) 남자(納子)의 계산하는 법으로 미루어 二十九일을 놓고 남수인 九백四十분으로

이를 곱하면 二만七천 二백六十분이 된다. 여기에 四백九十九분을 넣으면 二만七천七백五

十九분이 된다. (한 달 동안의 일행(日行) 수) 기위(寄位)에 또 十二도를 놓고 十九분으로 곱하면 二백二十

八분이 되고, 여기에 七분을 넣으면 二백三十五분이 된다. (하루 동안의 일행(日行) 수)

이것을 기위로 곱하면 六백五十二만 三천三백六十五분 (일행의 수를 원한 수로 환산함) 이 실수(實數)가 되

고, 또 九백四十분과 十九분을 서로 곱셈하여 一만七천八백六十분을 법수로 하고 실수를 법

수대로 이일(而)로 셈하면 三백六十五도 二五가 되며, 또 도(度) 아래의 二五를 남수(南

九百四十호)로 곱하면 二백三十五분이 된다.

조백양(趙伯陽)은 말하기를 「九백四十분은 분모(分母)가 되며, 四백九十九는 분자(分子)

가 된다. 분모를 二十九일로 곱하면 二十九일을 모두 분으로 만드는 것이 된다. 또 분자를

보태면 (四백의 二백을 보태고, 九十九의 六十을 보태고, 九분에 六十을 보태는 것) 통털어서 분을 만들기 때문에 통분남자(通分納子)의

수라 한다.

○不及日者。三百六十五度二百三十五分。以通分納子之法推之。置二十九日。以日法九百四十分乘之。得二萬七千二百六十分。納四百九十九分。而二萬七千七百五十九分。(日行一)寄位又置十二度。以十九分乘之。得二百二十八萬三千三百六十五分。納七分而得二百三十五分。(月行一)以乘寄位。得六百五十二萬三千三百六十五分。(日數)爲實。又以九百四十分與十九分相乘。得一萬七千八百六十分爲法。實如法而一。得三百六十五度二五。又置度下二五。以日法九百四十分乘之。得二百三十五分。

趙伯陽曰：九百四十分爲分母。四百九十九爲分子。以分母乘二十九日。是二十九日皆作分也。又添入分子。

(四百添入二百。九十添入六十。九分添入六十下。)

圖分六十七之日爲度一月

月十二度
各十九分
又七分
合二百三十五分

一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 一、度十九分
 七分

二十度二百二十八分

分二百九十分六十七箇二十

分九十六	分九十七	分九十八	分九十九	分一百	分一百一	分一百二	分一百三	分一百四	分一百五	分一百六	分一百七	分一百八	分一百九	分二百	分二百一	分二百二	分二百三	分二百四	分二百五	分二百六	分二百七	分二百八	分二百九	分三百	分三百一	分三百二	分三百三	分三百四	分三百五	分三百六	分三百七	分三百八	分三百九	分四百	分四百一	分四百二	分四百三	分四百四	分四百五	分四百六	分四百七	分四百八	分四百九	分五百	分五百一	分五百二	分五百三	分五百四	分五百五	分五百六	分五百七	分五百八	分五百九	分六百	分六百一	分六百二	分六百三	分六百四	分六百五	分六百六	分六百七	分六百八	分六百九	分七百	分七百一	分七百二	分七百三	分七百四	分七百五	分七百六	分七百七	分七百八	分七百九	分八百	分八百一	分八百二	分八百三	分八百四	分八百五	分八百六	分八百七	分八百八	分八百九	分九百	分九百一	分九百二	分九百三	分九百四	分九百五	分九百六	分九百七	分九百八	分九百九	分一千
------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	-----

合九百四十分
又二十八分
十二箇分
日一度分爲

數인 九十과 所定數의 八十一을 합친 一百七十一을 一百八十인 實數에서 덜어내면 九가 남게 되는 算除의 方法을 「定身除法」이라 한다.

▲十九分內에서 七分을 取한다 한은 十九分度의 七을 말한이니, 이를 月度로 말하면 十九分의 七分이 될 것이요, 日度로 算하면 九百四十分의 三百四十六分三釐一毫五忽七絲六秒가 되는 것이다.

이 分以下の 數를 가잡게 말하여 半이라 이른다.

여기에서 「七」이란 日의 一分數는 九百四十分으로 하고 月의 日分數는 二百三十五分으로 計算한다. 즉 月의 一分은 日의 四分이 되는 것이므로 月의 一度인 十九分은 日의 七十六分에 該當한다.

그러면 月의 度數를 十二度라 한다면 十九分乘十二는 二百二十八分이 되고 二百三十五分에 七分이 不足하다.

그러므로 十九分度의 七을 보태어야 月行 一日分인 二百三十五가 된다.

이 七分을 日의 分數로 換算하면 四十九分半乘七은 곧

月	十	二	度
十九分	十九分	十九分	十九分
一度	二度	三度	四度
		五度	六度
		七度	八度
		九度	十度
		十一度	十二度

約子 고 餘分은 四十이 되나니, 이것이 三百四十六分半을 이루게 되는 것이다.

二百二十八分
二百三十五分

男婦一日當

三百四十六分三釐一毫五忽七絲六秒가 된다는 뜻이다.

이를 圖示하면 다음과 같다.

이 四十九分四釐七毫三忽六絲八秒를 七로 乘하는 布算法은 法數의 七과 末位의 八秒를 對置하고 秒位에서부터 乘해 올라간다.

먼저 七八은 五十六으로 五는 上位에, 六은 本位에 놓으면 六秒가 되고, 다음 六七은 四十二를 불러 四는 上位에,

二는 本位에 놓으면 前置한 五와 合하여 七絲가 되고,

다음 三七은 二十一로 一은 上位에, 一은 本位에 놓으면, 前置한 四와 合하여 五忽이 되고,

다음 七七은 四十九로 四는 上位에, 九는 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 上位로 進位하고 一毫가 남으며

다음 四七은 二十八로 二는 上位에, 八은 本位에 놓으면 前四와 合하여 十은 進位하고 三釐가 남고,

다음 七九는 六十三을 불러 前三과 合해 六分이 되고,

다음 四七은 二十八을 불러 二는 上位에, 八은 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 百位로 올라가 三百이 되

음과 같다.

음과 같다.

	上商	四十	九分	四釐	七毫	三忽	六絲	八秒	
實	九百	四十	〇分	〇釐	〇毫	〇忽	〇絲	〇秒	
初除	七	六							
再除	一	七	一						
三除			七	六					
四除			一	三	三				
五除					五	七			
六除					一	一	四		
七除						一	五	二	
減計	九百	三十	九分	九釐	九毫	九忽	九絲	二秒	

除八秒棄不用 減計合除八秒則 爲九百四十分之 實數

商九를 불러一百七十一을 除하면 九分이 남고, 다음 商四를 불러 七分六釐을 除하면 一分四釐가 남고, 다음 商七을 불러 一分三釐二毫를 除하면 七毫가 남고, 다음 商三을 불러 五毫七忽을 除하면 一毫三忽이 남고, 다음 商六을 불러 一毫一忽四絲를 除하면 一忽六絲가 남고 다음 商八을

불러 一忽五絲二秒를 除하면 八秒가 남게 되는데, 이 남은 八秒는 버리고 쓰지 않는다.

이것을 圖示하면 아래와 같다.

위의 說明에서 그 除數를 밝혔으므로 九九의 呼法은 圖示에서 略說한다.

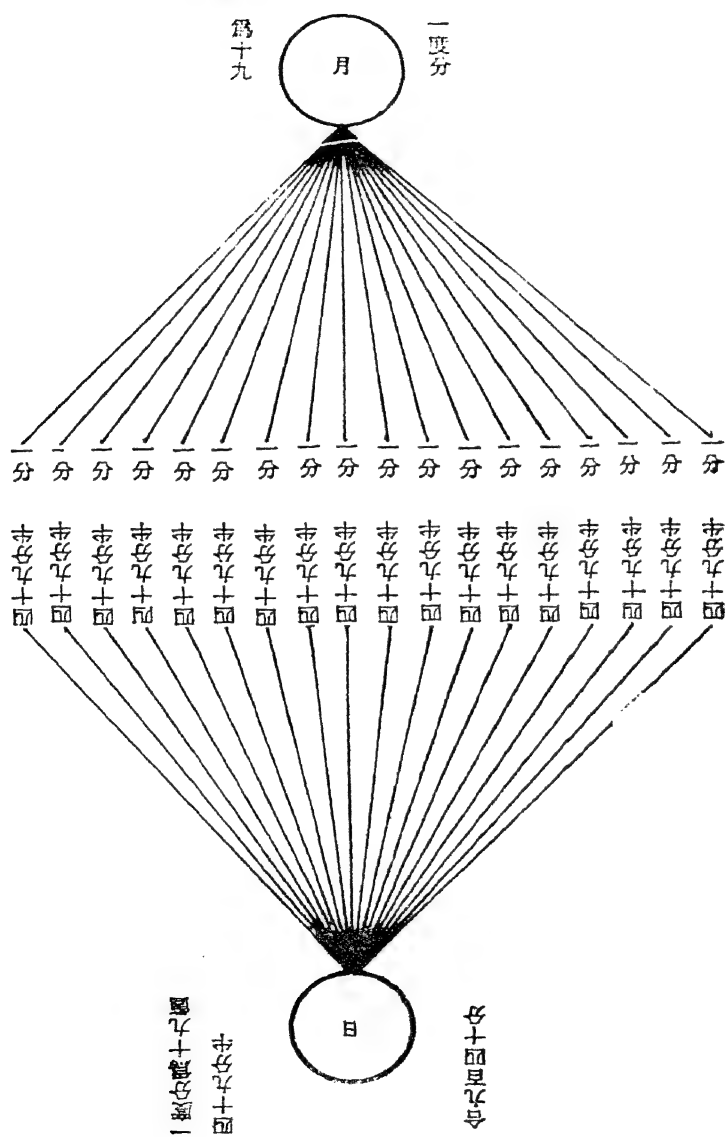
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇
九	八	七	六	五	四	三	二	一	〇

▲尹光益이 말한 定身 除法은 一定數와 商數를 乘한 것과 所定數와 商數를 乘한 것을 合하여 被除數에서 減어내는 算法이니, 例를 들면 上述한 九百四十을 十九로 除한 境遇에 먼저 一四는 四와 四九는 三十六을 불러 즉 四百과 三百

六十을 합쳐서 九百四十에서 減어내면 一百八十이 남게 되는데, 이 四를 一定數라 하고 三十六을 所定數라 한다. 이 一定數는 언제든지 商數와 同數가 되며, 또한 定身除法은 除數인 法數의 十의 位까지 一로 되어 있을 때에 必要하게 쓰인다.

다시 위의 數를 再除한다면 一百八十의 남은 數를 十九로 나누게 되는데, 一九는 九와 九九는 八十一을 불러 一定

圖半分九十之四為分一月



十九분 안에 가운데서七分을 내는 법. 이상의 수를 놓고七分으로 곱셈하면 三百四十六分三厘一毫五忽七사六초가 된다. 이것이 十九분도의 七이다. 끝 자리인 八초에서부터 시작한다. 법수인 七分을 처음에 八초와 맞대어 놓고 곱셈 수를 중간에 놓으며 차차 위로 곱셈을 풀어 올라간다. 七八은 五十六으로 뒷 자리에 五를 놓고 제 자리에 六을 놓으면 六초가 된다.

六七은 四十二로 뒷 자리에 四를 놓고 제 자리에 二를 놓으면 앞의 것과 합하여 七사가 된다.

三七은 二十一로 뒷 자리에 二를 놓고 제 자리에 一을 놓으면 앞의 四와 합해 五홀이 된다.

七七은 四十九로 뒷 자리에 四를 놓고 제 자리에 九를 놓으면 앞의 一과 합하여 十이 되며 이것이 뒷 자리로 올라가고 一호가 남는다. 四七은 二十八로 뒷 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 합해 十이 되어 뒷 자리로 올라가고 三리가 남는다.

七九은 六十三으로 뒷 자리에 六을 놓고 제 자리에 三을 놓으면 앞의 三과 합하여 六분이 된다.

四七은 二十八로 뒷 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 합해 十이 되어 위의 백자리로 올라가 三백이 되고 四十이 남는다. 이것이 三百四十六분 이하의 수이다.

이는 정상적인 도수의 여분(餘分)이니, 도수는 하늘과 태양이 다르나 여분은 같으므로 三百四十六분 반(半)이 된다.

하늘보다 모자라는 것이 十三도가 되면 태양보다 모자라는 것은 마땅히 十二도가 된다. 반(半)이라 함은 곧 위의 三厘一毫五忽 七사六초의 수인데 가깝게 말하기 때문에 반(半)이라 한다.

[解] ▲日·月の算度法에서는 日의 一度를 九百四十分으로 하고 月의 一度를 十九分으로 計算한다. 이를 換算하면 즉 月의 一分이 日의 四十九分半에 該當하는데, 이 半이란 四厘七毫三忽六絲八秒를 말하는 것이다.

그러므로 日度의 九百四十分을 月度의 十九分으로 除하면 四十九分 四厘七毫三忽六絲八秒를 얻게 된다는 뜻이니, 이

兩度の換算을 圖示하면 대략 아래와 같이 된다.

또한 九百四十分을 十九分으로 除하는 商除法의 布算은 다음과 같다.

九百四十分은 十九分으로 除하는 商除法은 먼저 實數인 九百四十分을 위에 놓고 法數인 十九를 아래에 놓은 다음 商數 四를 불러 七百六十를 除하면 一百八十이 남고, 다음

가운데에 九백四十분을 놓아 실수(實數)로 하고 아래에 十九분을 놓아 법으로 하며 위에 四十九분과 그 이하의 수를 놓아 상상(上商)을 만든다.

법대로 상상 四十을 불러 실수를 제하면 실수는 一백八十분이 남는다. 법은 한 자리를 물린다.

상상 九분을 불러 실수를 제하면 실수는 九분이 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 四리를 불러 실수를 제하면 실수는 一분四리가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다.

상상 七호를 불러 실수를 제하면 실수는 七호가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 三호를 불러 실수를 제하면 실수는 一호三홀이 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 六사를 불러 실수를 제하면 실수는 一홀 六사가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 八초를 불러 실수를 제하면 실수는 八초가 남는 데 버리고 쓰지 않는다.

○이상은 상제법(商除法)이다. 만일 정신제법(定身除法)을 쓰면 다음과 같다. 윤광일(尹光滄)의 정신제법에는 위에 실수(實數)를 놓고 아래에 법수를 놓으며, 먼저 법으로 일정(一定)한 九백 가운데의 四로 四十분을 만들고, 다음 자리의 九로 소정(所定)의 四를 불러서 四九는三十六을 제하면 一백八十분이 남는다. 법은 한 자리를 물린다. 일정(一定)한 八十 가운데의 九로 九분을 만들고 다음 자리의 九로 소정(所定) 九를 불러서 九九는 八十一을 제하면 九분이 남고, 법은 한 자리를 물려 놓는다.

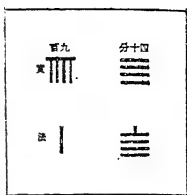
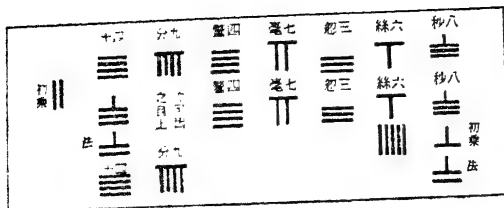
일정 九분 가운데 四로 四리를 만들고 위와 같이 四九를 불러서三十六을 제하면 一분四리가 남고, 법을 한 자리를 물린다.

일정 一四의 七로 七호를 만들고 위와 같이 七九를 불러 六十三을 제하면 七호가 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 七 가운데의 三홀 三홀로 만들고 위와 같이 三九를 불러서 二十七을 제하면 一호三홀이 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 一三 가운데의 六으로 六사를 만들고 위와 같이 六九를 불러서 五十四를 제하면 一홀 六사가 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 一六 가운데의 八로 八초를 만들고 위와 같이 八九를 불러 七十二를 제하면 八이 남는 것은 버리고 쓰지 않는다. 윗법은 一을 머리로 하므로 정신제법을 배야 한다.



十九分內中取七分法。置右數。以七分乘之。得三百四十六分三釐一毫五忽七絲六秒。是爲十九分度之七也。自末位八秒始。

七中之三。爲三忽。同上呼三九除二十七。餘一毫三忽。法退一。以一定一三中之六。爲六絲。同上呼六九除五十四。餘一忽六絲。法退一。以一定一六中之八爲八，秒。同上呼八九除七十二。餘八。棄不用。

右法首一。故須用定身除也

下法算七分。初與八秒對置。呼乘置乘數於中。遞上呼乘。

七八五十六。上位下五。本位下六。爲六秒。

六七四十二。上位下四。本位下二。并前五爲七絲。

三七二十一。上位下二。本位下一。并前四爲五忽。

七七四十九。上位下四。本位下九。并前一爲十而上。上位餘一毫。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前二爲十而上。上位餘三釐。

七九六十三。上位下六。本位下三。并前三爲六分。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前一爲十而上。百位爲三百。餘四十。是爲三百四十六分以下

數也。

常度之餘分也。度則天與日異。而餘分則同。三百四十六分半。不及天十三度。則不及日當爲十二度矣。半者卽上三釐一毫五忽七絲六秒之數。就近而言。故謂之半。

〔譯〕● 九백四十分을 十九分으로 나누면 一分은 四十九分·四厘七毫三忽(忽六秒)八秒(秒)가 된다. 九백四十分을 놓고 十九로 제하면 四十九분과 이하의 수가 나온다.

자리가 십에 상상(上商)을 놓고, 또 자리를 놓고서 산과자를 놓고서 10을 곱고 10과 같다.

啓蒙傳疑研究
(一〇)

明著策第三

姜天奉

二、當期之日註法閏法、承前、

○以九百四十寸。守爲十九分。每分計四十九分四釐七毫三忽六絲八秒。置九百四十分。以十九除之。得四十九分以下數。

中置九百四十分爲實。下置十九分爲法。上置四十九分以下數爲上商。以法呼上商四十除實。實餘一百八十分。法退一位。

呼上商九分除實。實餘九分。法又退一位。呼上商四釐除實。實餘一分四釐。法又退一位。

呼上商七毫除實。實餘七毫。法又退一位。呼上商三忽除實。實餘一毫三忽。法又退一位。

呼上商六秒除實。實餘一毫六絲。法又退一位。呼上商八秒除實。實餘八秒。棄不用。

○石商除法也。若用定身除則如左。

尹生平益。定身法曰。上置實數。下置法數。先以法一。定九百中之四。爲四十分。以次位九。呼所定四四九除三十六。餘一百八十分。法退一。以一定百八十中之九爲九分。以次位九。呼所定九九九除八十一。餘九分。法退一。以一定九分中之四。爲四釐。同上呼四九除三十六。餘一分四釐。法退一。以一定一四之七。爲七毫。同上呼七九除六十三。餘七毫。法退一。以一定

寫精妙，令人心地灑然如酒醒也。

答李仲久

寄示心學圖，得見所未見，荷幸良多。其書得失，未易判斷。但未知所傳玉堂本以爲是何人所作；金而精云：『曾見某人有此書，乃錢塘李氏元綱字伯紀所作。』不知果然否？

答李仲久 己巳

獲承前月十六書，審悉履候安勝。廣津別夕，顛風寒峭，甚爲令公觸冒回程憂也，今始豁然。混驪江以後，苦被風雨，疾患多萌，抵忠州，舍舟登陸，得免他虞。身返舊栖，仰荷國恩，慙惕不可言。就中臨別云云之說，頓與平日相憐借之意背馳。混雖未免峻辭色以對，猶以爲戲作相念之語耳。不謂至發於啓劾。苟如是說，必使聖明之下，拘執尸竊之一鄙夫，使之抱羞愧以死，乃爲快耶？此事言之甚長，今不暇也。和寄諸詩，珍誦無已，益見不外之意，何故向日之云，反如是耶？其臬字近體，率爾扳和，別紙寫上，笑覽是望。未由瞻奉，惟珍勵萬重，以慰遐企。

越憂灼，罔攸措躬。方此調治，使行之前，看證如何而處之。其間若或冒熱衝寒，此病復作，決無全理，頃者金玉果事可鑑。賤命固不足恤，顛蹶至此，如辱命何？無處控訴，聊發於素愛，其勿以示人，幸甚。去年示喻：『無報費廩之愧』，情所必至；然免受時責，優游卒歲，不害於素心，何懷之有？許示筭圖，昏罔如此，得亦無益，猶竊有忖，惟冀諒悉。自力布此。不宜。

答李仲久

子中來，獲奉惠音，存訊慰諭，感佩何勝！但方在罪累中，日俟嚴譴，忽蒙召命，震駭迷眩，罔知所爲。體寒心熱，痰鬱方苦，觸犯殞斃，萬慮百窘，終復乞辭上狀。又恐因此重得稽違之罪，庶冀伏坤。辱書他事，皆未奉報；其中示喻青陵碑文事，豈敢不承？但湜自少病重，又自見文才陋拙，未嘗有意於傳後文章。以此平生未嘗作一碑銘，雖至切至重之家見囑，皆不能應副。況青陵紀述之事，所係非輕，何敢不顧前後，妄自承當乎！乞須以此意委曲傳向，庶免虛有俯囑之事，不勝幸甚。湜此事，想公亦曾知之；須以曾所聞知者白之，乃可相信，更望毋忽母忽。病困，諸親友書，皆不能答，爲此一事，聊此草報。

〈別紙〉

明彥亦有書，海論甚悉；緣病困，今未報答。內一條，論繼體之服，以破鄙說之誤。援引周悉，證據明白，令人歎伏不已。古所謂：『不有君子，其何能國？』豈不信哉！湜當時，只見儀禮經傳君爲臣服圖及天子諸侯絕旁期圖，而旁證類推，以爲若不沒兄弟之名，則嫂叔之名之服，皆當依古禮，故輒妄有云云。歸時，借得人文獻通考通典等書以來，病中略窺，得歷代有繼體之服之說，固已驚，且悟前說之謬妄；然不能如明彥之辯博該暢也。湜老謬昏罔，事纔到乎，言纔脫口，輒做錯如此，正如昔人所謂：『迷罔之疾之人』。自得明彥書，愧汗浹背，三日不止。乃知『盡信書，不如無書。』儀禮經傳，猶有所未備，不可偏信而斷事，世間雜看，亦不可不看，以相參驗去取也。

答李仲久 此下二簡戊辰在都時

易書賢象，忽蒙寵示，感荷深辛。隨書昔於鄭靜而處略窺，亦傳得一二段以歸，後來思之，茫然不記；今得再睹，手

終惠也。舊看律呂新書，其算法窺斑處，粗爲摹寫，以備遺忘，恐有太疎脫處，并以呈稟，亦賜勸訂，以示啓蒙。尤所難言，僭不自揆，當與朋友講究，及有所聞見思索，凡有所得，隨手記錄，亦所以備忘；或有來問者，亦未免考閱爲證，不覺因而傳入人眼。此等皆犯人大譏議，不勝愧懼之至。只緣爲禹景善強來料理，亦轉作此人備忘錄，早晚當微明鑑；所懇，切勿以示人，只須痛加掩壓，其誤妄處備曉，又不勝大幸大幸！黑夜秉燭，燭轉無見，漏器盛水，水去無痕，尙不知止，愚亦甚矣；而舊習未忘，篆味猶在。歲晏窮山，無與晤懷，尋梅之約，如望仙而未至；詠繹之云，胡匪人而謾戲？書不盡意，珍愆是祝。（除別紙）

答李仲久 丙寅

今年累累得書，每愧未報，今復承鄭子精來投五月晦前書，寄致情款，尤懇懇；披閱反復，不勝感佩。聖斷一新，朝廷清明，纓釋彙征，四方欣欣。當此時，公膺敘命，首先馳賀者浼也；而如聲如暗，至于今日，可謂大不近情者矣。然浼心事，公當知之，想不至以爲怪也。浼智淺慮短，處身失宜，輾轉馴致，以有今日之狼狽。惟恒自刻責耳，尙復何言？所深悶恨者，浼積病癯老，不任仕宦，舉世皆知；而全不顧計，反以萬誣虛名，加數竊以負山之責，上以誤君父，下以誣名器，微物玷罪，雖不足云，奈朝廷圖任望治之意何？浼自道蹟來歸，百憂百病，每奉天書，魂飛神喪，心證轉劇，瀕死苟活。或於朝貴中愛受數三公，移書譴責，譬曉多端，雖感指迷之厚，更覺訴臆之難也。名歸謗集，目前小患，謗積成罪，患劇成禍，異日未知稅駕之所也。人有恒言，皆曰：『世不我知。』浼亦有此歎。然人則歎不知其抱負，浼則恨不知其空疎也。不知其空疎者，推之或至於天上，其間知其空疎者，方且鼻笑而心非之。浼之昇疾強進，可謂其時乎？然此亦偶抽一端而言耳。其他萬萬，何能筆述？尋梅之約，誠冀萬或，而衣繡之行，亦有幸望；不知何時可遂此願？惟爲時倍加珍養，以副遠悃。不宣。

與李仲久 丁卯

歲月如馳，音信久闊，宦海波中，爲況何如？不任瞻邇懸懸。浼舊患痰嗽，每年數三作，或輕或劇，今春大發。凡方書所說痰證諸證，無不肆毒。伏枕數月，今尙往復，羸頓虛劣，極矣。追參製抄召命適下，行止難處，倍甚於前，震

答李仲久

春奉一書後，跨夏阻聞，禹上哲來，始獲惠音，披讀灑然，歎煩頓洗去也。國有大喪，哀纏幅員，臣子何勝？其他未安，未易可舉。溫上章之曰：適值大故，無望得達，幸賴政院許入，遂此大願，感祝欣荷，無以爲比。自此山民野老，名賢相稱，戴天履地，始無所作，雖沈疴日深，死無所恨矣。示喻事，在高見已自得之，且在都中名流博識，當有定論，何更煩問於愚？信所云：『行事頗事之台義與否，不暇計時議也。』此言甚當。今欲行事之台義，不可率意直遂而行，須者據古禮而處之。按儀禮喪服篇齊衰三月條：『爲舊君君之母妻』，註：『舊蒙恩深，今雖退歸田野，不忘舊德；此則致仕者也。』其傳曰：『舊君者，仕焉而已止者也。何以服齊衰三月也？』言與民同也。君之母妻則小君也。『註：『爲小君服者，恩深於民也。』此言庶人爲小君無服，今致仕之臣服三月者，恩深於民故也。以此禮言之，或人之爲非禮也。蓋禮所云者，致仕者也；雖退而恩數在，故非徒服君，亦服小君；如或人非致仕帶職銜之比。是當以庶人之義處之，至成服於闕下，則恐非禮之禮也。若左右之於此，必已商定，不敢有所如何。惟據古酌今，兼採右意，裁處何如？適困不能一一

與李仲久

所詢一事，鄙意：援以古禮，揆之於今，惟以理去官，有職銜在身者，應齊衰三月；禮所謂『爲舊君與小君之服也』。其不然者，雖亦三月之云，又若有間，則其所處必有所宜也，未知於意云何？

答李仲久

夏秋間拜書後，未得嗣音，亦未獲珍報，日有傾馳，今忽倅人到門，投以手緘，兼示及田制布算圖解，屢讀慰豁，不啻如披霧而視日也。仍審秋冬來，頗聞靜福，對時益茂。混糴拙依然，自脫羈絆，庶全人間樂事；而頃間無故被人指目，惶惶恒未自安。所以鄙子中及孫兒入都時，皆未奉一字寒暄，想蒙恕察，不至相怙也。示誨布算圖釋，井井詳密，舊日疑時，太半解破，深爲荷幸，然猶有疑處所未達處甚多，姑撥其尤者三五條，緣在別紙，幸復詳以見喻，以

答李仲久 乙丑

去年，孫兒及兒子節次還自都下，拜領陽月廿一日至月至後三日兩書。問疾叙情，勤懇委曲，極荷厚意。只緣冬間困於積病，一向因循，闕然無一報音，負愧之深，但有馳懸。即日，節迫花朝，不審體履康迪如何。想惟愷悌神佑，頤攝有道，日見清福益勝矣。拙者稟氣虛劣，老境病痼，加之昧於養生之方，逐時趁候，病踵發作。去秋腳膝之患，既非尋常，冬被雪寒逼傷，痰氣填膈爲病根，內自藏府，外達肢體，作苦多端，冷熱相妨，用藥甚難。春寒如此，尚未解圍，懷懷可知。兩書鐫誨保養之宜，衆舉程邵兩先生以及黃帝所以衛生之道，以爲戒，拜賜甚珍。敢不惕然自省，佩服終身？但所稱佳山勝水，鷗沙犢坡，隨意登陟，徜徉坐眠等語，宛然摹寫出此間婆娑景趣；此固龔巖先生所以附與混，林泉之樂在此。雖知盛意本欲澁慎作游玩，而昧其言，適足以浩發游玩意趣也。呵呵！聽松墓銘，想已得所屬矣。誤求鄙文而不得者，非獨此一家。皆緣無狀不足以副人求，愧不可言。承看大學綱目，所得，當更深邃超絕，幸可一二示及，少發此蒙蔽耶？企企！索取啓蒙鄙說并宋元理學錄，雖皆果有之，但皆僅有草件，以備遺忘耳；非欲成書以示人。中間被人來問啓蒙，其於肯綮盤錯，思不起處，不免示此草件以曉之，其人因而暗傳去；恐承訛襲謬，不成頭緒，其爲人傳笑可既耶？用是爲悔，雖於左右欲求訂正甚切，而不敢輒以，呈納也。幸垂諒恕！朱子實記欲刊行，混實有此意，示喻如此，甚善。但聞慶尹多病欲辭去，恐不暇爲此事。惟順天李剛而可囑，而歲前聞其以事被推，疑至罷免不行公云；至今未知如何結末，徐當問圖之。其書來此太久。今亦未還擬，以此故耳。武夷圖，留意畫成，裝軸精絕，珍重寄來；洞底烟霞，大隱遺跡，入手照眼，每一披玩，耳邊如聞桴歌之聲矣。感蒙至意，當默會也。臺寓錄，又蒙寄示；可見先生於此一方設施，風聲赫赫，在人耳目如此。其一方人，亦能相與識大識小，衷着傳後，可尙可尙！其中門人事實，有實記所未載者，得取以補入所錄書，亦爲一幸。其書二冊，今附禹上舍回納，視至。餘惟荏對和煦，日章萬珍。不具。

〈23〉 글

지난달 十六日 편지를 받고 편안히 잘 지내심을 알았습니다. 와나루〔廣津〕에서 헤어지면 저런만 타락이 몹시 불고 날씨가 차가와 솟음이 이를 무릅쓰고 어떻게 돌아가셨는가 매우 근심이 되셨더니 이제 바로 소환을 했습니다.

濕은 驪江以後로 風雨 속에 시달려 疾患의 많은 기미가 있었읍니다만 忠州에 당도하여서는 배를 버리고 육지에 올라 다른 근심은 면할 수 있었읍니다. 몸이 舊栖에 돌아와 우러러 國恩을 입으니 부끄러움과 두려움 말할 수가 없읍니다.

말씀 가운데 헤어질 때 뭐라고 하신 것은 경소 濕을 돌보아주고 받아들이 주시건 뜻과는 아주 背馳가 되었읍니다. 濕은 비록 驛吏를 慰勞히 해서 대답함을 免치 못했지만 오히려 서로 생각하는 말을 장난삼아 했을 따름이고, 그것이 謔의 에 기문되기까지 하리라고는 생각하지 못했읍니다. 진실로 이런 주장대로라면 기필코 聖明하신 主上 아래에 無爲하게 國祿만 흠쳐 먹는 一鄙夫를 붙잡아 두게 하여 그로 하여금 부끄러움을 안고 죽게 하고 나서야 시원한단 말입니까? 이 일은 말을 하자면 매우 질 터이니 지금 그럴 겨를이 없읍니다.

和韻해 오신 여러 詩篇들을 애중히 읽어 마치 않았읍니다 더욱 濕을 外待하지 않으시는 뜻을 보겠습니다. 그런데 무슨 연고로 전날의 말씀은 도리어 그와 같았읍니까? 그 臬字韻의 近體詩를 경솔히 和韻하여 別紙에 적어 보았습니다. 笑覽을 바랍니다.

瞻奉치 못하옵나니 오직 笑覽으로 부스시어 어떤 바를 달래어 주십시오. (元)

(註)

① 자세한 內容은 앞 수 차례의 和韻을 보아 알 수 있다. 濕은 驛吏를 慰勞히 해서 대답함을 免치 못했지만 오히려 서로 생각하는 말을 장난삼아 했을 따름이고, 그것이 謔의 에 기문되기까지 하리라고는 생각하지 못했읍니다. 진실로 이런 주장대로라면 기필코 聖明하신 主上 아래에 無爲하게 國祿만 흠쳐 먹는 一鄙夫를 붙잡아 두게 하여 그로 하여금 부끄러움을 안고 죽게 하고 나서야 시원한단 말입니까? 이 일은 말을 하자면 매우 질 터이니 지금 그럴 겨를이 없읍니다.

李仁久가 退溪의 詩篇을 和韻한 것을 보아 알 수 있다. 濕은 驛吏를 慰勞히 해서 대답함을 免치 못했지만 오히려 서로 생각하는 말을 장난삼아 했을 따름이고, 그것이 謔의 에 기문되기까지 하리라고는 생각하지 못했읍니다. 진실로 이런 주장대로라면 기필코 聖明하신 主上 아래에 無爲하게 國祿만 흠쳐 먹는 一鄙夫를 붙잡아 두게 하여 그로 하여금 부끄러움을 안고 죽게 하고 나서야 시원한단 말입니까? 이 일은 말을 하자면 매우 질 터이니 지금 그럴 겨를이 없읍니다.

見題, 次韻李仁久詩中의 「宜情和韻集, 人事有徵判, 故園漫草草」

② 執義 權德輿의 上疏. 역시 退溪先生은 大賢을 朝廷에 招致해 두

어야 한다는 주장이다.

〔註〕

① 明宗喪을 서울에서 당하고 因山前에 歸郷해 버렸다 해서 時議가紛紜했는데 이 사실을 가리키는 것.

② 未詳.

③ 高峯 奇大升을 가리킴.

④ 廟位에 따른 服喪問題.

⑤ 《左傳》 文公 十二年條에 나오는 말.

⑥ 《列子》 周穆王篇에 「秦人逢氏有子、少而惠、及壯、而迷罔之疾」이라 했다.

⑦ 《孟子》 盡心下篇에 나오는 말.

〈21〉

〔以下二篇은 戊辰年 서울에 제실 때의 것임〕

《易書賢象》을 문득 보여 주시니 고마웁고 아주 다행합니다. 《隨書》는 이전에 鄭靜而의 處에서 대략 들여다 보고, 또한 한 두 文段을 記憶해 돌아오기도 했읍니다만 나중에 생각해 보니 茫然히 생각이 나질 않았읍니다. 그러다 이제 다시 보게 되니 手寫가 精妙해서 사람으로 하여금 心地가 灑然케 해서 마치 술에서 깨어나기라도 하는 듯합니다.

〔註〕

① 鄭之雲。退溪의 門人、號는 秋櫟.

〈22〉

《心學圖》를 보여 주시어서 미처 알지 못했던 것을 알게 되어 고마움 실로 많았읍니다. 이 책의 得失은 쉬이 判斷이 되질 않습니다. 다만 傳存되어 오는 玉堂本이 누구의 所作이라 하고 있는지를 모르겠읍니다. 金而精이 말하기를 『일찍기 어떤 사람이 이 책을 가지고 있는 것을 보았는데, 錢塘 李氏元綱, 字가 伯紀란 사람의 所作입니다』고 하는데 과연 그러한지요?

〔註〕

① 金就福。退溪의 門人、號는 敬齋.

도록 해주시면 그대 답이 없겠습니까. 문의 이런 점은 公도 또한 진작부터 알아 오셨으리라 믿습니다. 따라서 모를 자기 진작부터 물어 알고 있는 점으로 사되어야 믿으시게 할 수 있습니다. 다시 바라노니 부디 輕微치 마십시오.

病困해서 여러 親友들의 편지에는 모두 답장을 하지 못하고, 이 한 가지 일을 위하여만 답장을 草했습니다.

〈別紙〉

明彦으로부터도 역시 편지가 있어 壽藏가 매우 자상했습니다. 病困한 연유로 지금 아직 답장은 못하고 있습니다.

그중 한條에서 「繼體의 服」에 관해 論述하여 訛說의 誤謬를 깨뜨렸는데, 援用이 周悉하고 證據가 明白해서 사람으로 하여금 歎服해 마지 않게 하였읍니다. 예전의 이른바 『君子가 있지 않으면 그 어찌 나라를 운영할 수 있는가?』라는 말이 어찌 진실이 아니겠습니까! 溥은 그때 단지 《儀禮經傳》의 「君爲臣服圖」와 「天子諸侯絕旁期圖」만을 보고 旁證・類推하여 만약 兄弟의 名分이 없어지지 않았다면 嫂叔의 名分의 喪服도 모두 의당 古禮에 의거해야 한다고 생각했기 때문에 문득 망녕되어 이런공 저러공 했던 것입니다. 돌아올 적에 어떤 사람에게서 《六獻通考》・《通典》 등의 책들을 빌려 와서 病中에 대략 들여다 보고서 歷代에 「繼體의 服」에 관한 說이 있었음을 알고는 진실로 이미 놀라고 또 前說의 謬妄됨을 깨달았던 것입니다. 그러나 明彦의 그 辯博・該暢함과 같지 못했습니다. 溥이 老諗・昏罔해서 일이 겨우 손에 닿자마자, 말이 겨우 입에서 나가자마자 문득 做錯이 이와 같습니다. 오히려 옛사람의 이른바 『迷罔의 疾이 있는 사람』과 같습니다. 明彦의 편지를 받고부터 등에 찬 담이 배어 사흘을 그치지 않았읍니다. 이에 『책을 그대로 다 믿으면 책이 없는 것만 같지 못하다』는 것을 알게 되었습니다. 《儀禮經傳》에도 오히려 未備한 바가 있으니 一方的으로만 믿고 일을 處斷해서는 안 되겠습니다. 世間の 雜書들도 또한 不可不 보아서로 參驗을 해서 버릴 것은 버리고 취할 것은 취해야 합니다.

時責을 받는 것을 免하고 優游하여 해를 마치는 것도 평소의 心志에 害를 미치지 않는 것이나 무슨 不滿足스런게 생각할 것이 있었습니까?

算圖를 보여주기로 허락은 하시었으나 濕의 昏悶이 이 같으니 얻어도 또한 無益할 것이지만 그러나 기다리고 있겠습니다. 諒悉 바랍니다. 自力으로 이 편지를 씁니다. 不宣.

〔註〕

① 明宗二十二年二月 明使가 올 것에 對備해서 그 酬應에 臨하게 하기 위해 抄選한 製造官인.

② 後溪 金範을 가리킴. 明宗朝에서 玉果縣監으로 擢用되었으나 얼마 뒤에 죽었음.

〈20〉

子中이 와서 惠音을 받았읍니다. 安否를 묻고 慰諭를 해주시니 感佩 어이 이기겠습니까?

但、濕은 바야흐로 罪累中에 있으면서 날마다 위로부터의 嚴譴을 기다리고 있었는데 홀연히 召命을 받아와 놀랍고 미혹됨에 어찌 할 바를 몰랐읍니다. 몸은 차다량게 되고 마음은 뜨거워지며 痰으로 인한 답답증으로 고통을 받아 殫斃할 지경을犯하기로 했읍니다. 萬端으로 생각해보았으나 百端으로 窘迫해 마침내 다시 辭職을 빌어 書狀을 올렸읍니다. 이려고 보니 또 이로 인해 遲滯하고 違命하는 罪를 加重해서 얻는가 하여 席藁하고 또드려 呻吟하는 중에 있읍니다.

주신 편지의 다른 사연에 대해서는 모두 答을 드리지 못합니다. 그 가운데서 말할 바 靑陵神文의 일은 어찌 감히 반잡지 않으리오? 다만、濕은 젊을 처부터 疾病이 무겁고, 또 스스로 보기도 文才가 陋拙하다고 생각되어 일찌기 後世에 傳하는 文章에 대해서는 뜻을 가져본 적이 없읍니다. 이로써 平生토록 일찌기 한 편의 碑銘도 지어본 적이 없읍니다. 비록 至切至重한 집안으로부터 付囑을 받았어도 모두 應酬하지를 못했읍니다. 하물며 靑陵의 紀述할 일들은 그 관계되는 바가 가법지를 않는 데 어찌 감히 前後를 몰아보지 않고 한부로서스스로 말고 나서겠습니까? 비록 전대 모를 지기 이런 뜻을 간곡히 傳해 사퇴의 아무쪼록 헛되게 俯囑되는 일을 免하

허그一端을 뽑아내어 말씀한 것일 따름, 其他 온갖 사연들이야 어찌 붓으로 다 할 수 있겠읍니까!

「尋梅」의 약속은 참으로 萬에 하나라도 바라고 있습니다만 「衣繡」의 행차, 「衣繡之行」도 또한 幸望하고 있습니다. 알지 못하셨습니다. 어느 때나 이 소위들을 볼 수 있을는지요? 시견을 의해 珍寶를 倍加하시어 이 먼 정성에 보답하시기 바랍니다. 不宣.

〔註〕

① 羅漢. 退隱의 門人 號는 藥師.

② 權衡. 閑笑. 宋麟韓 等은 가미친.

③ 「衣繡之行」에는 두 가지 의미가 있다. 「衣繡還魂」과 같은 의미가 그 한 가지이고, 「御史로서의 州郡巡行」이 그 다른 한 가지이다. 여기서는 後者에 해당하는 듯.

〈19〉 丁卯

歲月은 내닫는 듯한데 音信이 오래 비었습니다. 宦海波中에 지내시는 형편 어떠하신지요? 그리운 마음들 데 있습니다.

濕은 舊患인 痰嗽가 매년 두서너 차례 發作, 혹은 가법기도 하고 혹은 심하기도 하는데 올 봄엔 아주 크게 발작했습니다. 무릇 醫書에서 말하는바 痰을 끼여 病症은 毒을 퍼지 않는 것이 없습니다. 배개에 얹드려 지낸지 두어 달, 아직 病은 오락가락하여 衰弱하고 虛劣하기 極에 이르렀읍니다.

그런데 製造官에 追參하라는 召命이 마침내 내려와 行止가 難處하기 前보다 倍나 더하여 두려울고 속이 타 몸을 바가 있습니다. 바야흐로 病을 調治하고 있으니 使臣行次 前에 病症 如何를 보아가며 결정하됩니다. 그 간에 만약 더위를 무릅쓰다거나 추위에 부딪거나 한다면 이 병이 다시 발작하여 온전히 회복될 리는 결코 없습니다. 지난적 金玉果의 일은 警戒로 삼을 따릅니다. 이 賤命이야 진실로 돌볼 것도 없지만 일이 얹느라 지기 이 지경에까지 이른다면 王命을 유되게 하는 데에야 어떻게 하겠읍니까? 이런 사정을 하소할 곳이 없어 애오라지 평소 親愛하는 공에게나 發說하는 것이니 다른 사람에게는 내보이지 말았으면 좋겠습니다.

去年의 편지에서 말씀한 『아무런 報告도 없이 費한 消費하는 부끄러움』은 心情上 必至의 것입니다. 그러하

적은 마음 이기지 못했습니다.

聖斷이一新되고 朝廷이 淸明하여져서 없어마인 사람들은 풀려 나오고 어진이들은 출달아 나와 四方이 欣
欣해 합니다. 이런 때를 당해 公이 叙用의 命에 應하신 것에 가장 먼저 祝賀를 보낼 사람은 滉입니다. 그런데
도 불구하고 마치 귀머거리인양 방어린양으로 오늘에까지 이르렀으니 가위 크게 人情에 어긋나는 일이라 하
겠습니다. 그러나 滉의 心事를 공은 응당 아실 터이니 怪異하게 여기는 데까지에는 이르지 않으시리라 믿습
니다.

滉은 智慮가 淺短하여 處身에 마땅함을 잃어와, 輾轉 勵致하여 오늘의 狼狽가 있게 되었습니다. 오직 늘 스
스로 刻責할 따름, 다시 무슨 말을 하겠습니까? 깊이 悶恨하는 바는, 滉이 疾病이 쌓이고 癯老하여 벼슬을
맡지 않은은은 세상이 다 아는 터인데, 전혀 계책을 돌아보지 않고 도리어 萬端으로 속인 虛名으로 해서 모
기에다 산을 짊어지는 책임을 가하니 위로는 君父를 그르치고 아래로는 名器를 더럽히는 일입니다. 이 微物이
罪로 얼룩지는 것은 足히 이를 것이 없으나, 朝廷에서 賢能者에게 직책을 맡기기를 도모하고 훌륭한 다스림을
待望하는 意圖는 어찌하겠습니까? 滉은 잘못되어 돌아온 뒤로는 갖 근심 온갖 병으로 지내며 매양 天書(君王
의 書를) 받자오면 神魂이 달아나 心症이 더욱 劇甚해져 瀕死之境에서 구차히 살아나곤 해 왔습니다. 或은 朝
廷貴人中 滉이 아낌을 받는 數三公이 어찌지를 보내어 꾸짖고 각가지로 깨우치니, 비록 迷惑을 가리켜 보여주
는 厚意를 감사하나 다시 臆塞을 하소하기 어려웁을 깨닫습니다. 名望이 돌아오는 곳에 誹謗이 모여드는 것은
目前의 작은 憂患이지마는 誹謗이 쌓여 罪를 이루고 憂患이 심해져 禍가 되면 後日 이 滉의 歸着할 곳이 어디
인지를 알지 못하겠습니다. 사람을 예견 흔히 하는 말이 있습니다. 즉, 모두 말하기를 『세상이 나를 알아주지
않는다』고 합니다. 滉에게도 역시 이 恨歎이 있습니다. 그러나 사람들은 그 抱負를 알아주지 않음을 한탄합니
다만 滉의 경우는 그 空疎함을 알아 주지 않음을 한탄합니다. 그 空疎함을 알지 못하는 사람들이 밀어 올려
或天上에까지 이르게 하면 그 사이에 그 空疎함을 아는 사람들은 바야흐로 크으음치며 마음으로 非難할 것입
니다. 滉이 病軀를 들떠 어지로 나아가는 것, 지금이 바로 그 때라고 할 수 있습니까? 그러나 이 역시 우연

아울러 事務하오니 또한 勘訂을 加하시어 啓蒙을 주십시오. 더욱 말씀드리기 어려운 것은, 弊習하게도 스스로 물례아리지 않고 일찌기 朋友들과의 講究와 聞見하거나 思索한 데에서 所得이 있으면 손길 닿는대로 劄錄을 해 두었으니 역시 備忘을 위한 것이었습니다. 그런데 어찌다 와서 묻는 이가 있으면 또한 그 劄錄해 둔 것을 考閱해서 밝혀 주기를 免치 못했으니 이로 因해 남의 눈에 傳入되어 감은 깨닫지 못했습니다. 이런 것들은 모두 남들의 큰 義賊을 犯하는 것으로, 부끄러운과 두려움을 이기지 못하겠습니다. 다만 禹景善³⁾이 억지를 써 處理하여 또한 이 사람의 備忘錄을 轉作해 감을 因緣해서 早晚에 玆당 소의 明鑑을 저치게 되리니 간절히 바라는 바는 절대 다른 사람들에게 보이지 마시고, 그저 모름지기 痛烈히 檢點을 加해 그 誤妄處를 깨우쳐 주시면 또 한번 그보다 더 큰 다행, 다행이 없겠습니다. 잠잠한 방중에 촛불을 잠으나 촛불이 옮겨가면 보이는 것이 없고, 새는 그릇에 물을 담으나 물은 가버리고 흔적 없는 별, 아직도 學究를 그칠 줄을 모르니 이 어리석음 또한 甚하기도 합니다. 그러나 몸에 익은 習慣은 잊어지지 않고, 고기맛 같은 즐거움 [美味]이 그리워 있습니다.

해저물어가는 [巖山] 窮山에 더불어 懷抱를 이야기할 이가 없습니다. 梅花를 찾겠다는 약속 [尋梅之約]은 神仙을 바라나 오지 않음 같은데 이 사람을 賢者라 칭송하는 어찌 그 사람이 아닌데 부질없이 회통하시오? 편지에 생각 다 적지 못합니다. 珍重을 빕니다. (別紙는 除外한)

〔註〕

① 有職을 가리킴.

② 鄭惟一, 退溪의 門人, 號는 文峯.

③ 禹景善. 退溪의 門人, 號는 秋淵.

④ 退溪의 陶山處所로 一次 歸訪하였다는 約束을 의미하는 듯.

18

丙寅

올해에 여러 차례 편지를 받고서도 대양 답서를 드리지 못한 것을 부끄러워 한 왕입니다. 이제 다시 鄭子精¹⁾이 전해준 五月 그믐 전의 편지를 받았음을 보고, 謝禮를 부쳐 보냅니다. 더욱 각박은 근한 여긴 답 보 보 퍼느

하지는 않습니다만 오직 옛 것을 考據하며 이제 것을 參酌하시고 결하여 좋은 생각을 採擇하여 熟慮하시는 것이 어떨겠습니까?

마침 되곤하여 하나 하나 다 적지 못합니다.

(註)

① 文定王后의 喪을 가리킨.

② 당시 退溪의 職銜이었던 同知中樞府事的 解職을 요청한 疏章.

③ 위 요점이 받아들여져 同知中樞府事的 職에서 물러난 사실을

가리킨.

④ 以下 內容에 드러나 있듯이 文定王后喪에 대한 服喪의 한 문 제를 가리킨.

〈17〉

여름과 가을 여름에 뉘지를 드린 뒤 잇달아 글쉴 드리지도 못하고 또한 공으로부터의 답장도 얻지 못해 매 일 그리던 차에 이제 홀연히 심부름꾼이 당도하여 手紙를 먼저 주었습니다. 결하여 공은 田制布算圖解까지 보 여 주셨습니다. 퍼 읽으니 마음을 慰豁케 함이 마치 안개를 헤치고 해를 보는 것 같을 뿐만이 아닙니다. 이에 가을과 겨울 이래로 공의 安閒靜福이 계절을 따라 더욱 盛하심을 알았습니다.

漂은 癡拙이 依然한데 굴레¹⁾에서 벗어나은 뒤로부터 거의 人間樂事를 온전히 해가게 되는가 했으나 這間에 無故히 사람들의 指目을 받아 懷懷히 늘 스스로 安定치를 못했습니다. 이 때문에 鄭子中²⁾과 손자아가 서을 에 갖출 적에도 모두 한字的 問安편지도 드리지 못했습니다. 恕察하시고 피이하게 여기기까지는 當은시리라 생각하고 있습니다.

보내주신 布算圖釋은 井井詳密하여 지난날의 疑問과 暗昧가 太半 解破되어 아주 고마웠습니다. 그러나 아직 도이 結根이 채 到達치 못한 곳이 꽤 많이 있습니다. 그중 특히 잘 모르는 것 三、五條를 우선 골라 別紙에 적어 보내오니 다시 자상히 깨우쳐 嘉惠를 골라지 베풀어 주시기 바랍니다. 이전에 본 《律呂新書》에서 그 算法의 조급 엮은 것들을 대충 摹寫해서 遺忘에 對備코자 했는데, 아마도 여기에 너무 疎陋한 곳이 있을 것이기에

떨쳐 읽으니 飄落한 기운에 후덜덜근함과 번거로움이 아주 씻겨져 나갔읍니다. 나랏에 大喪이 있으니 강토에 묘인 슬픔을 臣子 어이 이기겠읍니까? 其他 未安한 일은 쉬이 들먹이지 못하겠읍니다.

漚이 疏草의 슬슬리던 날에 마침 大故(文定王崩)를 만난 터라 上達이 無望하더니 다행히 政院에서 書翰을 들이는 것을 허락하여 이 大類의 슬 이루어엿읍니다. 감식하고 줄거는 마음 비길 데 없읍니다. 이제부터는 山民 野老로서의 名實이 서로 맞아 하늘을 이고 땅을 밟을 데 비로소 마음에 부끄러워 할 바가 없으니 비록 오랜 疾病이 날로 더욱 깊어가 죽어도 悔恨될 것이 없게 되었읍니다.

말씀하신 事案은 高見에 이미 自得하셨을 터이고, 中都中の 名流博識들에게 의당 定論이 있을 터이온데 어찌하여 다시 이 촌사람에게 묻습니까? 다만, 『일의 施行은 일이 義理에 合當한가의 與否에 비추어 볼 것이요, 時議를 헤아릴 겨를이 없다』고 하셨는데, 이 말씀이 매우 妥當합니다. 지금 일의 施行이 義理에 合當하도록 하려면 생각되는 대로 곧바로 행할 것이 아니라 모를지기 古禮를 考據하여 처리해야 할 것입니다.

《儀禮》喪服篇 齊衰三月條를 상고해보면 經文『舊君과 君의 母妻를 위하여』의 註에 『이전에 갇은 은혜를 입어서 지금은 비록 田野에 退歸해 있으나 舊德을 잊지 못하는 때문이니 이것은 致仕한 사람의 경우다』라고 하고, 그 傳文에 『舊君인 것은 벼슬을 하다가 그만둔 사람이기 때문이다. 어찌서 齊衰三月服을 입느냐? 이는 백성과 같기 때문이다. 君의 母妻는 곧 小君이다』라 했읍니다. 그리고 그 註에 『致仕者가 小君을 위해 服을 입는 것은 은혜가 백성보다 깊기 때문이다』라고 했읍니다. 「이것은 庶人은 小君을 위해 服을 입지 않는 데 이제 致仕한 臣下는 三月服을 입는 것은 그 은혜가 庶民보다 깊기 때문이란 말입니다.」 따라서 이 禮法으로 말한다면 공이 말씀한 어떤 사람의 所爲는 禮가 아닙니다. 禮에서 말한 것은 致仕한 사람의 경우입니다. 비록 벼슬에서 물러나 있기는 하나 恩數가 남아 있으므로 君을 위해서 服을 입을 뿐만 아니라 또한 小君을 위해서도 服을 입는 것입니다. 그러면 사람의 경우는 致仕한 뒤 職銜을 가지고 있는 경우에 比할 바는 아니니, 이 경우는 마땅히 庶人의 義理로 處해야 할 것입니다. 臣下에서 成服을 하기까지 한다던 이는 非禮의 禮일 듯합니다. 그리고 이번 경우에 있어서의 公의 處를 바에 대해서는 필시 이미 商定하시었을 터이므로 감히 이래라 저래라

다. 다만 들으니 慶州府尹³⁾이 多病하여 辭職하고 떠나고자 한다니 아마 이 일을 수행할 겨를이 없을 것 같다. 오직 順天 李剛而⁴⁾가 付囑할 만한데 歲前에 들으니 어떤 事件으로 推考를 받아 罷免되어 行公치 못하게 되었는지도 모른다는군요. 어떻게 結末이 졌는지를 지금까지 알지 못하고 있는데 淸淸히 물어보고 圖謀해야겠습니다. 그 책(《朱子實記》)이 이 곳에 와 있는지가 띄 오래 되었는지도 지금도 아직 몰려드리지 못하고 있는 것은 이 때문입니다.

《武夷圖》는 마음먹고 摹本을 만들어 裝軸을 精絶히 하여 珍重히 부쳐 주시니, 洞府의 烟霞와 大隱의 遺跡이 손안에서 들여다 보며 매양 한번 펼쳐 玩賞하노라면 깃가엔 마치 樵歌 소리가 들리는 듯합니다.⁵⁾ 公의 至意에 대한 이 感謝의 마음은 말술하지 않더라도 의당 마음 속으로 아실 것입니다.

《臺寓錄》을 또 부쳐 보여주시는 고마움을 입었는데, 先生(朱子)께서 이 一方에의 設施가 風聲도 赫赫히 사람들의 耳目에 그토록 남아 있었음을 볼 수 있었습니다. 그 一方人들도 또한 능히 서로 더부러 큰 일 작은 일들을 記得해 두었다가 衰輶·著述하여 後世에 傳했으니 可尙 可尙입니다. 그 가운데 門人事實은 《朱子實記》에도 收載되어 있지 않은 것들이 있어, 이들을 取해 補入한다면 또한 一幸이겠습니다. 그 책 二冊을 이제 禹上舍便으로 몰려 드리오니 受領하십시오.

이 和暢한 계절을 따라 더욱 健康하시고 날로 더 편안하십시오. 不具.

(註)

① 李賢輔를 가리킴.

② 牛溪 成渾의 父인 成守琛.

③ 《退溪文集安證》에는 李公幹이라 했다.

④ 당시 順川府使로 있었던 李植을 가리킴. 退溪의 門人, 號는

龜峯.

⑤ 本《退溪學錄》第九冊 所收「答李仲久書(三)」第十一輯의 註

①과 第十二輯 本文 및 二註의 参照.

⑥ 朱子의 提舉浙東時 事蹟을 記述한 書인 듯.

〈16〉

봄에 한 번 편지를 드리고 난 뒤 여름 동안 사그라들었더니 禹上舍가 와서야 비로소 惠답을 받았읍니다.

節兩先生에서 黃帝에 미치기까지의 衛生의 道를 擧論하여 警戒을 삼도록 하시니 매우 珍貴한 寶를 얻었습니다. 감히 惻然히 自省하여 終身토록 佩服하지 않겠습니까!

다만 일컬으신 바 『아름다운 산과 좋은 물, 白鷗가 있는 모랫벌과 송아지가 노니는 들더늘 마음 내키는 대로 다다니 여기에 거닐기도 하고 앉아 조울기도 하며……』라는 등의 말씀은 완연히 이곳의 名勝을 가리키는 景趣를 그려내었습니다. 이는 진실로 韓巖先生께서 滉에게 附與해 주신 바로서 林泉의 樂이 여기에 있습니다. 비록 寓意는 본래 滉으로 하여금 游玩을 삼가 하도록 하시려는 것임을 알겠으나 그 말씀을 吟味해 보노라니 아주 游玩의 意趣가 浩然히 發해지기에 足합니다. 呵呵!

題松의 墓誌銘은 이미 適任者에게 請託되었으리라고 생각됩니다. 잘못 題字을 求하려다 얻지 못한 경우가 유독 이 一家뿐이 아닙니다. 모두 이 滉이 無狀하여 足히 名勝의 要求에 副應하지 못하기 때문입니다. 부끄러운 말할 수 없습니다.

《大學》의 綱目(三綱領八條目)을 보고 있다고 받자왔는데 그 所得의 의당 더욱 深邃・超絶하시니 그중한 두 가지를 敎示해 주시어 이 蒙蔽를 좀 啓發해 주실 수 있겠습니까? 거듭 바랍니다.

《啓蒙》의 說(《啓蒙傳疑》를 가리킨)과 《宋元理學錄》(《宋季元明理學通錄》을 가리킨)을 보며 달라시는데, 비록 둘 다 과연 있기는 합니다만 단지 모두 겨우 草稿만으로서 自信의 遺忘이나 對備코자 한 것일 따름, 무슨 著書를 만듦에 남들에게까지 보이려고 한 것은 아니었습니다. 그런데 그 사이 찾아와 《啓蒙》에 관한 질문을 하는 사람이 있기에 그 요긴한 내용을 일러써서 같이 잘 일어나지 않는 대목에 대해서는 이 草稿를 내보여 깨우치게 함을 免치 못했더니 그 사람이 이로 인해 슬그러니 傳해 간 것입니다. 아마 論議와 記述을 그대로 이어받아가 頭緒가 없을 것 같은데 남들에게 내들리며 웃을거리가 될 것을 면할 수 있을런지요? 이 때문에 校勘가 되어 비록 公에게 訂正을 求하고 싶은 생각이 매우 간절해도 감히 公장 呈納하지 못했던 것입니다. 諒恕해 주시기를——.

《朱子實記》를 刊行하고 싶다고요? 滉이 사은 二卷 생각이 있던 터에 그렇게 일러주시니 아주 잘 되었습니다.

答 李 仲 久 書 (七)

李 東 歡 譯註

△ 15 △
乙丑

去年에 손아이와 집아가 차례로 서울에서 돌아와, 十月二十一日과 동짓달 冬至後 三日의 두 편지를 받았읍니다. 이 濕의 疾病에 관해 물으시고 情懷를 퍼심이 懇曲하시어 지극한 厚意를 입었읍니다. 이 겨울 동안 내내 積病에 시달려 그런저런 지내느라 답서 한 장 보내지 못해 부끄럽기 그지 없고 다만 마음으로 그리워만 해 왔읍니다.

때는 꽃피는 철에 가까웠읍니다. 體履 편안하오지요? 愷悌한 그대 神明의 도움으로 頤養이 순조로와 날로 清福이 더욱 勝해지리라 생각합니다.

이 拙者는 稟氣가 虛劣하여 老境이 病額인 데다가 養生의 방도에까지 어두어 칠을 좇아 疾病이 문득 發作하곤 합니다. 지난 가을 무릎의 疾患이 이미 심상치가 않더니 이 겨울엔 雪寒에 부대껴 痰氣가 가슴을 메워 이것이 病根이 되어 안으로 臟腑에서부터 밖으로 肢體에 이르기까지 苦痛이 한 두 가지가 아닌데 冷熱이 서로 해산부려 藥言쓰기도 매우 어렵습니다. 불초위가 이 같아 아직 도은추린을 피지 못하고 있으니 주눅든 이 心懷를 가히 짐작할 것입니다. 두 차례의 편지에서 마땅히 保養할 것을 일러 주시고 아올러 程伊川·邵康

「그렇다! 절개를 지키는 것이 아무리 거룩한 일이라고 시집을 가고 싶어하는 파부의 편은 사진을 가지고서 길을 열어 주는 것이 인생의 도리일 것이다. 운리라는 것은 잘 살아가기 위해 필요한 것이지, 사람들 회생시키기 위해 있는 것은 아니다.」

그렇게 결심한 퇴계는 며칠 후에 사돈(姪頓)을 만나, 파부며느리를 친정에 데려가도록 주선하였다. 재혼을 시키라고 직접 말할 수는 없었지만, 그런 뜻이 포함되어 있었음은 말할 것도 없었다.

그로부터 얼마 후에 파부며느리는 친정으로 돌아가 버렸다. 그리고 그 후에는 며느리의 소식을 알아보지도 않았고, 알려고도 하지 않았다.

그로부터 여러 해가 지난 뒤였다.

퇴계는 서울에 올라가다가 날의 저물어, 산 속에 있는 어느 기와집에서 하룻밤 신세를 지게 되었을 때, 그 집 음식이 이상하게도 한결같이 퇴계가 좋아하는 반찬이었다. 그가 좋아하는 산나물 가지나물 도라지나물이 모두 나온 데다가, 양념도 입에 꼭 맞아서, 집에서 먹던 음식과 추호도 다를 것이 없었다.

「참, 신기하기도 하다. 남의 집 음식이 이렇게도 입에 맞을 수가 있을까?」

다음날 아침 길을 떠나려고 하자, 주인집 아낙네가 하인을 시켜서 버선 한 켤레를 선물로 내다 주기에 신이 보니, 그 버선이 신기할 정도로 발에 꼭 맞지 않는가.

그 순간 퇴계의 머릿속에서,

「아! 나의 뜻을 떠나라! 이 집으로 개가를 온 모양이구나.」

하는 생각이 번개같이 떠올랐다.

모든 점으로 미루어보아 그것은 의심할 여지가 없었다.

그러나 피차간의 체면을 생각해 그것을 확인해 볼 필요는 없었다. 다만 옛날에는 자기 머느리였던 여자가 개가하여 남부럽지 않게 잘 살고 있었음을 속으로 기뻐할 뿐이었다.

그리하여 그 집을 떠나 얼마를 걸어 나오다가 뒤를 돌아보니, 그 집 주부가 담보통이에 몸을 숨기고 서서 배웅을 하고 있었는 데, 만났으므로 보아도 그 여인이 옛날의 자기 머느리였음이 틀림이 없었다.

「이 음식도 좀 자서 보지요. 이것도 당신을 위해 제가 손수 만든 음식이니까 한번 잠시 보시지요.」
하고 혼자말로 속삭여대고 있는 것이 아닌가.

「저런! 죽은 남편이 얼마나 그리우면 한밤중에 저 애가 저런 망령된 짓을 하고 있을까?」

되게는 너무도 처절한 그 광경을 보고, 가슴이 찢어지는 듯 괴로워 그 자리에 그냥 머물러 있을 수가 없었다. 그리하여 사랑방으로 들어가 잠자리에 들었으나 잠이 오지 않았다.

그 당시로 말하면 「열녀는 불경이부(烈女不更二夫)」의 봉건 윤리관이 절대적으로 생활을 지배하고 있던 시대인 것이라, 여자가 한번 결혼하면 실사 남편이 세상을 떠나도 개가(改嫁)를 한다는 것은 생각조차 할 수 없는 일이었다. 그러기에 퇴계자신도 머느리가 응당 수절을 하리라고 믿고 있었다.

그러나 한밤중에 허수아비와 더부러 정을 나누고 싶어하는 젊은 머느리의 처절한 광경을 보고나자, 퇴계는 기성윤리관에 대해 근본적으로 회의를 아니 느낄 수가 없었다.

「이제 겨우 스무살 고개를 넘은 과부가 죽은 사람을 위해 구만리같은 일생을 깨닫기 희생시켜 버려야 한다는 것이 과연 옳은 일일까?」

저기에는 무엇인가 커다랗게 잘못된 점이 있어 보였다. 인간생활에 규율을 세우기 위해 윤리관이라는 것이 반드시 필요한 것이기는 하다. 퇴계는 그것까지 부인해 버릴 생각은 추호도 없었다. 그러나 윤리관이라는 것은 인간생활을 질서있고 행복스럽게 살아가기 위해 필요한 반면일 뿐이지 그 자체가 목적은 아니다. 만약 그 윤리관 때문에 사람이 회생을 당한다면 그것은 본(本)과 말(末)이 전도된 소행이 아니겠는가.

「그렇다! 여자가 두 남편을 섬기면 안된다는 것은 어디까지나 상대적(相對的)인 것이지, 절대적(絕對的)인 것일 수는 없다. 젊어서 남편을 잃어버린 여자가 인생을 재출발하기 위해 재혼을 하기로, 누가 그것을 나무랄 수 있랴!」

마침내 퇴계는 그런 혁명적인 결론을 내렸다. 젊은 과부가 죽은 남편을 위해 절개를 지키었다면 그것은 그것대로 좋은 일이다. 그것은 생리적인 욕망을 초월한 정신적인 문제이기도 하다. 그러나 이처럼 고매한 정신적인 결의도 없이 단순히 기성윤리관에만 얽매어 마음에도 없는 수절을 강요한다는 것은 죄악의 죄악이다. 더 나아가서 인간관계.

(溫醇)하여 순수하기 욱(玉)과 같은 여인이었다.」

퇴계가 세상을 떠나자, 율곡은 제자의 도리를 다하기 위해 일년동안은 부인의 방에도 들어가지 않았다고 한다.

第八話 寡婦된 子婦의 再婚을 許容

퇴계에게는 본실(本室) 다들이 형제가 있었는데, 둘째아들 채(采)는 장가가지 3년만인 21살에 세상을 떠났다. 퇴계가 단양군수로 있던 48세 때 2월달의 일이었다.

퇴계는 그해 10월에 풍기군수(豐基郡守)로 전임 되었다가 이듬해 겨울에 사표를 내고 고향으로 돌아와 학문 연구에 전념하기로 하였다.

그런데 집에는 홀로 된 며느리가 있어서 하루도 마음 편할 때가 없었다. 며느리는 후원 별당에 혼자 살고 있었으므로 퇴계는 밤이 깊어지면 며느리가 있는 별당을 한 바퀴 돌아보며 무언의 보훈을 해주고 있었던 것이다. 어느 불날 밤이었다. 이 날 밤도 자정 가까이 되어서 퇴계가 며느리의 방을 보살피 주려고 후원으로 돌아와 보니, 며느리의 방에는 불이 환하게 켜 있을 뿐만 아니라 방안에서는 도란 도란 정답게 속삭이는 말소리조차 들려나오고 있는 것이 아닌가.

「이 깊은 밤중에 며느리 혼자 있는 방에서 웬 말소리가 들려나올까?」

퇴계의 머리 속에는 일순간 해괴한 생각이 떠올랐다. 양가출신인 며느리가 비록 청상과부이기로, 시부모와 같이 사는 집에서 외간남자와 말을 나눈다는 것은 생각할 수 없었지만, 그러나 한밤 중에 혼자 사는 방에서 속삭이는 소리가 들려나오니 괴상한 생각이 드는 것도 무리는 아니었다. 그러니까 퇴계로서는 물론 좋은간에 진상을 규명해 보는 수밖에 없었다.

마침 그 방에는 창호에 조그만 틈이 있었으므로 그 틈으로 방안의 정경을 엿보니, 과부며느리는 방 한복판의 남자 허수아비를 하나 단들어 놓고 방안에 마주 앉아 마치 살아있는 남편을 대하듯이 이 음식저 음식을 편편하게 먹었다.

「그대가 그토록 소망이라면 내가 꼭 부탁하고 싶은 말을 한 마디만 하겠네.」
퇴계는 그렇게 말하고, 다음과 같은 유명한 잠언을 율곡에게 주었다.

持心貴在不欺

마음 가짐에 있어서는 속이지 않는 것을 귀하게 여기고

立朝當戒喜事。

벼슬자리에 올라서는 일을 축하하기를 경계하라.

얼른 보기에는 대단치 않은 잠언 같으나, 율곡을 위해서는 가장 적절한 잠언이었다고 하겠다. 왜냐하면, 퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「입언수후(立言垂後)」에 두고 있었는데, 율곡은 유학의 본령을 「출세행도(出世行道)」에 두고 있었기 때문이었다. 다시 말하면, 퇴계는 所信대로 政治를 펴지 못할 바에는 학문을 정성스럽게 닦아서 세인들에게 정도(正道)를 널리 알리주려고 했던 반면에 율곡은 벼슬자리에 자백한 관심을 기울여 왔었기 때문이었다. 그 점이 퇴계와 율곡이 근본으로 다른 점이기도 했는데, 퇴계는 젊은 율곡에게 그와 같은 농후함을 이미 꿰뚫어 보고 「벼슬자리에 오르더라도 부질없이 일할 일은 일도 없고 하지 말라」는 기성이 훈계를 해 두었던 것이다.

그래서 퇴계가 사람을 꿰뚫어 보는 선견지명이 얼마나 투철했던가를 가히 짐작할 수 있다.

그 잠언에 대해서는 「退溪言行錄」 속에서 제자 구봉령(具鳳齡)은 말하기를,

「선생이 사람을 가르치시는 뜻이 그처럼 깊고 간절하신데, 그와 같은 잠언은 어찌 율곡만이 받들어 행할 것인가. 나도 또한 마땅히 그 잠언대로 살아가도록 힘써야 하겠기에 그 잠언을 나 자신도 바람직한 씨불이고 그대로 실천하기를 노력 하겠노라.」

하였다.

퇴계가 율곡에게 남겨준 그 잠언은 어찌 그 시대 그 사람들에게만 국한된 일일 수 있으랴. 그 잠언이야말로 천고에 빛나는 영원을반의 대전리라 할 수 있을 것이다.

그러기에 율곡은 먼 훗날 퇴계가 세상을 떠난 뒤에, 석담일기(石潭日記)에서 퇴계에 대해 다음과 같이 썼다.

「十二月 辛丑(辛丑)에 승정대부 판공주부사 이 황(崇政大夫 判中樞府事 李讓)이 돌아가셨다. 그는 성도(性度)가 온순

小子求聞道
非儉半日閑。

한나절 헛되히 보냈다 생각지 마옵소서.

이상과 같은 율곡의 헌시(獻詩)에 대해, 퇴계는 다음과 같은 시를 읊어 화답하였다.

病我牢關不見春

公來投箸醒心碑。

始知名下無虛士

堪止前關教身

嘉穀與黍稷熟美

鐵羅半金翅

通鑑綱目

努力工夫各日親。

내 병들어 문닫고 봄빛을 못보더니

그대 만나 애기를 나누니
심신이 상쾌하다.

선비의 품이름 첫되지 앎을 알았으니

지난 날 사귀지 못했음이 적이 부끄럼소.

깨끗한
꼭식에
가라지
자라지
말게
하오

새로 타는 지옥에는 티끌도 허가 되지

부질없는 이야기는 모두 제쳐 놓고

한새 공부하여서 더욱 친해 보세.

인세히 물어 보면, 주고 받은 시에 사제지간의 무한한 존경과 애정이 넘쳐 있음을 알 수 있다.

그 후 홍익은 집(家)의 예를 갖추어 사재의 의를 맺은 뒤에, 도산서당에서 학문을 닦다가 예안(禮安)에서

유복은 떠난 애즈카한 토끼에게 이런 부탁을 걸었다.

「반독이한 사경으로 이 뜻을 떠나지는 하오나, 소고의 마음은 한산 선생님 그늘에 있소입니다. 선생님께서서는 소자가 한성공 좌우명(座右銘)으로 살길 잠언(箴言)을 한 말씀만 내려 주시옵소서.」

릭제는 재자들에게 조차 항상 겸허한 어른이었다. 그는 을복에게 이렇게 대답하였다.

「그대가 되나 추면 한 사람이니, 내가 그대인 것 무슨 차이를 들릴 수 있으리오.」
 「무슨 말씀이시옵니까. 간절히 부탁하오니 차이를 꼭 보려 주십시오.」

退溪逸話選 (三)

鄭 飛 石

第七話 栗谷에게 준箴言

퇴계는 명종(明宗) 12년(一五五七)년에 예안(禮安)에 도산서당(陶山書堂)을 열고 유성룡(柳成龍) 김성일(金誠一) 기명언(奇明彦) 같은 국가의 등량지재(棟樑之材)를 삼백여명이나 제자로 길러냈는데, 율곡(栗谷)李珥도 그 중의 한 사람이었다.

율곡이 퇴계의 학문과 덕망이 높음을 우러러 보고 멀리 강릉서 도산서당(陶山書堂)을 찾아내려온 것은 그의 나이가 23세요, 퇴계의 나이가 58세 때의 일이었다.

율곡은 퇴계에게 초면인사를 올리고 나서 그의 학덕(學德)을 찬탄하는 다음과 같은 시 한수를 읊어바쳤다.

溪分洙泗派

시냇물은 수사에서 한 갈래 나뉘어

峯秀武夷山。

드높은 봉우리는 무이처럼 빼어나랴.

活計經千卷

천권경서 속에 보람있게 살아가니

行藏屋一間。

고요한 뒷방이 한가하기만 하도다.

襟懷開霽月

희포를 푸니 맑은 하늘의 달이 떠오르는 듯

談笑出狂瀾。

웃으며 나누는 해기에 거친 물결 잠잠하.

親이라 湯湯洪流中에 惟子不迷津이라 同好凌修靜。 晚負廬山市이라 安得酒如海라다 喚起九原人고

六月七일에 作하다 閑靜南軒이 還歸하다

連聲依依坐難靜고 輕風拂拂面紛紛이라 空前白石含幽憤하니 增我平生苦憶君이라

偶讀宋潛溪의 靜室詩를 次韻하다 示兒子稿라 閔生應祇하니 二首라

林壑面山開하니 插籬村蹊隔이라 室中靜圖書고 門前閒杖屨이라 雨餘暑氣清하고 溪邊人事寂이라 時時挾冊來

하니 汝輩當行起이라

閑庭에 草積翠고 曲渚에 沙鋪明이라 風驅酷暑去하고 鳥呼殘夢驚이라 靜居何所修고 年光倏遞憂아라 少壯아

當勉業라다 庶以慰老情이라

舜^{하야} 文^이 久^로 徂^거 世^{하야} 朝^{하야} 陽^{하야} 鳳^{하야} 不^지 至^{하야} 祥^麟 麟^이 又^다 已^로 遠^{하야} 叔^{하야} 季^{하야} 如^{하야} 昏^{하야} 醉^{하야} 仰^{하야} 止^{하야} 洛^{하야} 與^{하야} 閭^{하야} 羣^賢 賢^이 起^{하야} 鱗^{하야} 次^{하야} 吾^{하야} 生^{하야} 晚^{하야} 且^{하야}

其十五

道^邈 邈^{하야} 求^{하야} 諸^{하야} 遠^{하야} 滔^{하야} 滔^{하야} 曠^{하야} 安^{하야} 宅^{하야} 哲^人 人^이 有^{하야} 緒^{하야} 言^{하야} 因^{하야} 可^{하야} 追^{하야} 心^{하야} 迹^{하야} 苟^{하야} 未^{하야} 及^{하야} 唯^{하야} 一^{하야} 何^{하야} 異^{하야} 誇^{하야} 聞^{하야} 百^{하야} 常^{하야} 恠^{하야}

其十六

吾^東 東^이 號^鄒 鄒^{하야} 魯^{하야} 儒^者 者^이 誦^{하야} 六^{하야} 經^{하야} 豈^{하야} 無^{하야} 知^{하야} 好^{하야} 之^{하야} 리^오 何^{하야} 人^이 是^{하야} 有^{하야} 成^{하야} 矯^矯 矯^{하야} 鄭^{하야} 鳥^{하야} 川^{하야} 守^{하야} 死^{하야} 終^{하야} 不^{하야} 變^{하야} 估^{하야} 畢^{하야} 文^{하야} 起^{하야}

其十七

蕭^蕭 蕭^{하야} 草^{하야} 蓋^{하야} 屋^{하야} 上^{하야} 雨^{하야} 而^{하야} 旁^{하야} 風^{하야} 就^{하야} 燥^{하야} 屢^{하야} 移^{하야} 牀^{하야} 收^{하야} 書^{하야} 故^{하야} 篋^{하야} 中^{하야} 但^{하야} 撫^{하야} 無^{하야} 絃^{하야} 琴^{하야} 寧^{하야} 知^{하야} 窮^{하야} 與^{하야} 通^{하야} 誇^{하야} 言^{하야} 笑^{하야} 宋^{하야} 玉^{하야} 하^야

其十八

酒^中 中^이 有^{하야} 妙^{하야} 理^{하야} 未^{하야} 必^{하야} 人^人 人^이 得^{하야} 取^{하야} 樂^{하야} 酣^{하야} 中^{하야} 無^{하야} 乃^{하야} 汝^{하야} 曹^{하야} 惑^{하야} 當^{하야} 其^{하야} 乍^{하야} 醺^{하야} 醺^{하야} 浩^{하야} 氣^{하야} 兩^{하야} 間^{하야} 塞^{하야} 釋^{하야} 惱^{하야} 而^{하야} 破^{하야} 吝^{하야} 하^야

其十九

小^少 少^이 聞^{하야} 聖^{하야} 訓^{하야} 學^{하야} 優^{하야} 乃^{하야} 登^{하야} 仕^{하야} 偶^{하야} 爲^{하야} 名^{하야} 所^{하야} 累^{하야} 輾^轉 轉^{하야} 徒^{하야} 矢^{하야} 已^{하야} 龍^鐘 鐘^{하야} 猶^{하야} 強^{하야} 顏^{하야} 하^야 竊^{하야} 獨^{하야} 爲^{하야} 深^{하야} 恥^{하야} 高^{하야} 蹈^{하야} 非^{하야} 吾^{하야} 事^{하야} 하^야

其二十

近^代 代^이 嶽^{하야} 雲^{하야} 卿^{하야} 漢^時 時^이 紀^{하야} 子^{하야} 眞^{하야} 遷^{하야} 意^{하야} 何^{하야} 如^{하야} 聊^{하야} 欲^{하야} 還^{하야} 其^{하야} 淳^{하야} 하^야 千^載 載^{하야} 如^{하야} 流^{하야} 萬^事 事^이 更^{하야} 茲^{하야} 新^{하야} 하^야 伯^夷 夷^{하야} 本^時 時^이 黃^公 公^이 竟^{하야} 避^{하야} 秦^{하야} 하^야 古^來 來^{하야} 英^{하야} 傑^{하야} 士^{하야} 終^{하야} 不^{하야} 墜^{하야} 風^{하야} 塵^{하야} 하^야 聖^賢 賢^{하야} 敦^{하야} 心^{하야} 豈^{하야} 必^{하야} 夙^{하야} 夜^{하야} 勤^{하야} 하^야 卓^哉 哉^{하야} 柴^{하야} 桑^{하야} 하^야 百^世 世^{하야} 朝^{하야} 暮^{하야}

死道長場이라 不及諸詞續하니 嗚咽如吾生이라

其八

園林이 朝日過하니 芳徑이 寂寞하니 院宇生空塵하니 餘韻殘高枝라
沈吟茅屋靜하니 鈴聲閑松聲하니 酒無醒世理라
偶興聊日爲詩 陶然形迹忘하니 泥復屢應酬라

其九

嫩日이 出東北하니 巖泉夜露滴하니 川原曠延闊하니 爽朗幽人懷라
萬物이 各自得하니 玄化妙無乖라 飛飛雙燕
子가 具夏日來棲라 有口不啄粟하니 卒瘞銜其泥라 巢成養雛去하니
物性天所諧라 無機는 似獨智라 用巧하면 還昏迷라 幽齋隱居詩하니 主人夢初回라

其十

所思在何許니 天涯與地隔라 迢迢隔塵響하고 浩浩綿川塗라 人生이
如朝露하야 羲馭不停驅라 手中綠綺琴이 絃絕悲有餘라 獨有杯中物이 時時慰索居하느니라

其十一

東方에 有一士라니 夙志慕斯道하야 春糧欲往從하니 守隅今向老라
孰能諭迷塗오 人皆惡衰槁라 感感顧四方하나 不見同所好라 空抱五車書라 終將萬金寶라 至哉天下樂이 從來不在表라

其十二

問君今何爲오 寒秋正丁時라 山泉清可釀하니 自勸寧有辭라 每攬昔人懷호니
感慨祇如茲라 安得金蘭友하야 趣舍不復疑오 片言釋千誣하고 一談消百欺라 此時忘憂物을 吾亦可已之아

其十三

我思千載人호니 蓬峯建陽境이라 藏修一庵晦하야 著書萬古醒이라
往者는 待折衷하고 來者는 得挈領이라 懿哉盛授受하야 源遠雜魯頌이라 口耳障狂瀾하니 心經嘉訓炳이라

其十四

和陶集飲酒二十首라

其一

無酒苦無_하고 有酒斯飲_之라 得閒方得樂_하니 爲樂當及時_라 薰風이 鼓萬物_하니 亨嘉今若茲_라 物與我同樂_하니 貧病復何疑_아 豈不知彼榮이 리오_{마는} 虛名難久持_라

其二

我欲挾天風_하야 遨遊崑崙山_{이라} 區區未免俗_하니 至今無足言_{이라} 前有百千世_{하고} 後有億萬年_{이라} 醉中見天眞_하니 那憂醒者傳_가

其三

智者는 巧投機_{하고} 愚者는 滯常情_{이라} 滔滔汨末流_는 總爲中利名_{이라} 古來賢哲人_에 吾獨後於生_{이라} 此道卽裘葛_{이니} 奈何或猜驚_고 拳拳抱苦心_하야 淹留愧無成_호라

其四

白雲이 在空谷_하야 無心天上飛_타가 偶然隨風起_하니 何憂有戀悲_아 游空恆泛泛_{하고} 含雨亦依依_라 苟不霑嘉澤_{하면} 曷若過其歸_로 我思古賢達이 末路何多衰_오 旣雨不能罷_하니 亦與天道違_라

其五

我本山野質_로 愛靜不愛喧_{이라} 愛喧은 固不可_어니와 愛靜도 亦一偏_{이라} 君看大道人_하소 朝市等雲山_{이라} 義安卽蹈之_라야 可往亦可還_{이라} 但恐易礪縉_하니 寧敦靜修言_{이라}

其六

有人生卓然_하나 吾獨異於是_라 少愚晚益驕_하야 無成反有毀_라 自耽衆所棄_하니 屏迹亦宜爾_라 區區口體間_에 豈必魚與綺_하

其七

憶昨始來茲_에 四山花繁英_{이라} 俄云暗紫綠_하야 悄悄幽居情_{이라} 寧聞有石人_이 百歲苦易傾_가 邈彼古聖賢_은 身

涯하니回首亂山花欲紅이라

李先生의 來臨寒棲하다

清溪西畔結茅竇하니俗客何曾款戶開가 頓荷山南老仙伯이 肩輿穿得萬花來라

退溪

身退安愚分이요學退憂暮境이라 溪上始定居하야 臨流日有省호라

寒棲

結茅爲杜蘆하니下有寒泉湧라 棲遲足可娛니 不恨無知者호라

溪居雜興、二首

買地當溪外하야 移居碧澗傍이라 深耽惟水石이요 大賞只松篁이라 靜裏看時興하고 閒中閱往芳이라 柴門宜迴處니

心事一書牕이라

閑坐溪岸하고 結屋對丹巖이라 澗草는 多無號하고 沙禽은 並不凡이라 山居思損호고 溪座聽韶咸이라 爛者

新蔬美하니 何須待晚饌가

寒棲雨後의 書事하다

溪邊夜雨聲하니 朝起青山露이라 宿雲은 半解駁하고 澗水는 流更急이라 巖松은 迎光翠하야 衆綠은 如新沐이라

野人은 相映出하고 幽鳥는 語款曲이라 柴荆澹無事하고 圖書盈四壁이라 古人은 不在茲호니 其言有餘馥이라

望望三三友가 來從三徑讀하노라

和陶集移居詩하니 二一首라 五月十八日이라

我生五十年에 今有半成宅이라 地僻人罕至호고 山深日易夕이라 亦知生事疎하야 猶勝勞形役이라 省力撤舊材하고

隨宜展敝席이라 無論園窮節하야 野性隨風昔이라 苟爲道不同하야 千言難剖析이라 猶勝勞形役이라 猶勝勞形役이라 猶勝勞形役이라

獨酌一杯酒하고 閒詠萬章詩라 逍遙吾胸中하야 曠然心樂之라 古書讀有味하고 多病畏沈思라 扶恙은 憤遺具。

暮善호미 嗟後時라 溪聲은 日夜流호니 山色은 古今滋라 何以慰吾心고 聖言不我欺리라

爭訴不平如라 爲官不理身多病하니 回首平生愧有餘라

十月十日夜에 大雷雨하다

十月中宵風亂鳴하고 雷驚電激雨如傾이라 只今天意何多舛고 起坐茫然百感生이라

十一日曉에 地震하니 三首라

風雨雷霆天怒甚하니 如何地道亦靡寧고 勢崩山岳聲驅海하니 誰使神龍戰血腥고

風起荒城葉亂飛날제 頑雲如墨雨霏霏라 不知天意緣何怒오 陰電交揮震逞威라 是日에 雨霏하다

兇雲虛雪極陰慘하야 風勢如奔百萬兵이라 凍及日中鳥可畏니 溝中未暇念民生이라 是夜에 天風大寒하다

池方寺瀑布、二首

灑灑仙風襲客衣하고 陰陰山木恠禽飛라 何人好事同來看하야 獨對蒼崖信筆揮오

坐石沈吟日欲斜할제 碧潭增色湛無波라 莫辭再訪清秋後하라 要看楓林爛似紗하련다

退溪草屋에 喜黃錦溪의 來訪하다 唐成○遷都歸後라

溪上逢君即所疑할제 渴飲聊復爲君持라 天公의 卻恨梅花晚하야 故遣斯須雪滿枝라

移草屋於溪西하고 名曰：『寒棲庵』이라 한다

茅茨移構澗中하니 正值梨花發亂紅이라 古往今來時已晚하나 朝耕夜讀樂無窮이라

三月三日、雨中에 寓感하다 用丁未踏靑韻하다

不向江皋踏綠草하고 小窓看雨對前峯이라 閒忙頓別差爲幸이요 愚智相懸定幾重고 古學未傳皆末士요 淳風猶在祇

村農이라 呼兒且進杯中物하야 漫我平生髮積簪하련다

拜盤餐先生을 先生의 令侍兒하야 歌東坡의 月夜飲杏花下詩하고 次其韻示之三首 總의 亦奉和하야 呈

上한다

病臥山中九十春하야 起拜巖仙春曉人이라 巖中芝仙惜光景하야 獨立汀洲詠白蘋이라 倚巖紅杏尚未發하야 催令雪

兒唱雪歌하야 待待花開更賞春하야 只恐花時已無月이라 咳撫珠璣俄頃中하야 吟罷不覺杯心空하야 江漢并吳浩淼

利澤施無窮이라 我初郡城守故土하야 自顧無以興謠風하나 烟霞結習이 尚未除하야 幽夢夜夜精靈通이라 一朝振
 翮出雲外하나 似取鶴背超虛空이라 國望峯頭望四海하나 蓬萊杳杳心神融이라 羣仙婢約官府足하나 朝遊崑崙暮天
 宮이라 下閤蒼生無恙然하고 惟見塵埃千丈紅이라 丹臺尚掛我名姓이라 舉手相招懷我衷이라 欲往從之畏下墜하나
 久其烟火悲吾躬이라 恭聞泰山이 天上大하나 亦有南嶽將無同하리라 聖登賢游象道遙하야 名與天地相爲終이라
 斯人斯世我若及하나 何用遠慕飛昇功하 商山白髮好事翁이 續韓正直羞腫腫이라 嗟我非韓亦非周하세 狂吟擲筆歸
 齋東草하

窓二 郡齋에 移竹하나

君不見子猷平生酷愛竹하나 蕭灑風流眞絕俗이라 一日不可無此君이니 坐令百卉來匍匐하야 又不見樂天才調本浮華
 相國亭中變初服이라 櫻桃楊柳揔莫汚하고 晚歲飄然八難曲이라 我從承明一麾出하야 故山三載辭麋鹿이라
 鈴齋不有竹千挺이라 曉夕何以清興陳하 舊林은 憔悴沒寒烟하고 新筍은 縱橫翳凡木이라 窓前地偏石堪砌하고 軒

外人稀壘可築이라 忽然霽澤遍農野하나 我亦攜鑊斷蒼玉이라 遷辰不待醉兀兀하나 去故何曾戀綠綠하 眼看十十復
 五五하 儼立相持如伯叔이라 初來魯卿慰此心하나 盍歸股賢楊敷腹이라 可惜中有誤遭挫하야 斫頭將軍應爲蜀이라
 杖屨巡簪訝兒하고 飯餘搗泉忙一僕이라 抽技展葉漸倚倚하고 脫綳行鞭更續續이라 已知涼氣灑琴書하고 行見高

樞出牆屋이라 風酸雜佩韻瑤憂하고 月碎寒金影燭煜하 千尋強寫笑文同하고 萬夫錯比嗤杜牧이라 世人區區偏又
 州하나 誰肯同歸節也獨하 荒哉酒放林下七하 逸矣詩豪溪上六하 儼有翺翺丹穴禽하 千載回翔此棲宿하 老我

年來冷淡生하나 對寧憂食無肉하 從今更歎公賢하야 一篇湛澹瀟心讀이라 何必柴桑歸去來하세 白衣悵望東籬菊하

浮石寺藏書樓에

鄭開公에

贈會韻이라

鬼役天成萬古樓하 風雲一任洗新秋하 夜深獨記高僧榻하 唯見長空月似鉤하

八月十五日夜에 吟하

夢是圓明樹裏珠하나 安眠穩夢已非初하 寒溪遙憶三三子 紙窓靜하 斜月清光是 竹閣虛하 四序孰居無事者하 羣蟲

答周景遊의 見寄하니 二首라

我是頭愚一病人으로 叨蒙郡寄自前春이라 換符得遂平生願이라 來向雲溪謁廟眞이라
自爾誰能倡別人고 難窺斯道曠千春이라 竹溪但欲投冠去하야 研味遺經得道眞이라

石嵒寺에 效周景遊의 次紫極宮感秋詩韻하다

景庭詩叙에 云云대 『李太白이 四十九에 作紫極宮感秋詩이니 其後蘇黃이 皆效之라 余夜誦三賢詩た가

多少感慨하야 乃次其韻하다 云云하니 蓋景遊의 時年이 四十九矣라 愧이 今大馬之齒가 亦亦不多

少하야 適與相值라 然則其所感이 寧有異於昔之數君子耶하 敢用元韻하야 遣懷云이라

鳳鳥去不返하고 空山無舊竹이라 山中에 舊多苦竹이라 寒溪空紀名하고 一源誰指擣고 古人不可見하고

吾生亦云獨이라 幽尋逐高陟하야 感歎梵宮宿이라 四十九年非는 知之莫再卜이라 世患는 累牽掣하고 時光은

迭往復이라 門有打鐵作하고 藥有捩手覆이라 寡過胡不勉가 夫仁亦在熟이라

紫蓋峯

天嫌吾未趁丹楓하야 故遣山花發晚紅이라 正似虹橋遲綵幕하야 羣仙酣宴武夷中이라

國望峯、三首

漠漠烟雲生晚日하니 龍門不見이은 況脩門가 欲知紫極宸居處고 天際遙瞻一抹痕이라

烟雲香滿幾重重上 龍目軒昂太白雄이라 白髮에도 未成歸隱計하고 憑高回望思無窮이라

南望山河許幾盡고 雲似拭覺海天長이라 願從鶴駕招仙子하야 飛上清都謁玉皇하련다

答周牧公季珍하다

我今爲郡子爲州하니 豪士空慙百尺樓하 苦待足時方欲退니 溪山何日得清遊호

郡齋에 有懷小白之遊하야 追次景遊의 用昌黎衡岳詩韻하다

掃沙搜土思無上하야 辨此巨嶽東海中이라 衆山은 培塿卑劣行니 直與太白爭爲雄이라 南臨餘仗北藏翁하야 茫茫

馬上에서

朝行俯聽清溪聲하고 暮歸遠望青山影이라 朝行暮歸山水中하니 山如蒼屏水明鏡이라 在山願爲樓臺鶴하고 在水願爲游波鷗라 不知符竹이 誤我事하고 強顏自謂遊丹丘호라

二樂樓에 次東坡의 黃樓詩韻하다

夜臥郡齋清하야 夢作遊山詩라 晨登溪樓敞窓새 對山吟古詞호라 赤城山中仙이 游天弄雲旗라 貽我黃精草하야 約我勿差池라 萬事一敝屣니 胡爲學詭隨호 已呼所孔賓하니 莫訝朱桃椎하라 我非戀塵土호 亦非媚俗姿라 淹茲久不決하니 我車何時脂호 吾聞名教中에 心法謹毫釐라 二樂如得樂이면 此外吾何知호

花灘

峽垵小灘過一灘하니 雷驚電激雪崩湍이라 斯須脫得垂堂戒하야 一任仙蓬雨打寒이라

舟中에서

入眼江湖雨滿空하야 一杯未盡日穿篷이라 水光山色이 渾如畫日새 分付詩人較淡濃호하

編潭

空壑潭潭出自東하야 峽門餘怒始橫通이라 幾爭激浪崩雲上호 纔入清潭拭鏡中이라 鬼刻千形山露骨이호 仙游萬仞鶴盤旋이라 隱巖南峙苔磯石이 靈境依然九曲同이라

伏聞重新愛日堂하고 上巖巖先生하야

巖帶江聲自作響하야 巖居仙伯호 木眞聽이라 曾參可不悲三釜아 疏廣元非傲萬鍾이라 月色想添新水檻이호 秋香

行發舊霜叢이라 但令日日陪幽賞하야 何必題名向此中가 先生이 令隱作記하야 隱辭之호새 故云이라

白雲洞書院에 示諸生하야 己酉 冬 隱居後라

小白南墟古順興에 竹溪寒瀉白雲層이라 生村舊道功何遠호 立廟尊賢事匪曾이라 景仰自多來俊碩이호 藏修非爲慕騫騰이라 古人不見하야 心猶見이니 月照方塘冷欲冰이라

客生澤樓에 次金憲霖의 贈別韻하니 二首라

郵亭孤坐聽禽啼한지 物色迎春動澗溪라 他日偶同雲出壑하니 此身那學婦藏閨라 最憐新得丹砂訣하야 長憶曾聯

玉府樓라 經壇歸時의 堪詫異니 驪珠雙隨袖中攜하러다

困倚闌干睡一場한지 依然夢到五雲鄉이라 寒花初發主栗里하고 芳草欲生辭洛陽이라 多病不堪承誤寵이요 一言未

可許眞剛이라 天教至拙藏深僻하야 知我眉間彩色黃이라

次鄭吉元韻하다

遊騎城南已踏春하니 路邊楊柳綠絲新이라 風流籍甚來相別하니 知是能詩谷口人이라

馬上에 次閔景說韻하다

浩浩春泥一望間에 行人愁去復愁還이라 但能乘鶴遊丹峽하니 何羨騎牛度紫關가 離合은 正如塵起陌이요 古今猶

似澤藏山이라 心懸魏國誠無奈니 老病由來合置閒이라

二月一日, 郡齋雨中에 得洪退之의 見寄하고 次韻하다

到郡念民辜하니 經旬不讀書라 花朝坐衙後요 燕寢得詩餘라 意愜香凝帳이요 神清雨滿虛라 珍投無可答하고 佩

服擬瑣瑤호라

賈浦倉에 賑給하고 暮歸한지 馬上에서

一麾出守愧疎慵하니 民困當春意自忬이라 去傍紫崖殘雪外요 歸吟斜景亂山中이라 陽曦草茁人還羨이요 天放鷗閒

我未同이라 十室不堪星在留하니 絃歌那得變謠風고

烏潭二絕

何年神物動雲雷하니 絕境中間巨石開요 萬古不隨波浪去하고 巍然如待使君來라

一植扁舟牧鶴鵝하니 橫穿三島鏡之寒이라 派洄欲盡西崖勝이요 須傍東邊白玉灣。라

白石宮殿疊峯巒하니 神工不待巧磨鐫이라 從教飄落前門水하야 臺下寒開一鑑天이라

北風經紀萬木號하고 勦雲四合如翻海라 山蒸礎潤氣鬱沈한대 雨聲晝夜聞嘈嘈라 當冬泛可石燕盤어는 此日恠見

商羊跳호라 直云 漫百川溢하고 已覺橫流千濤豪라 宿陽發洩龍戰野하고 雲項飲縮如藏逃라 爾來寒慄이 苦不常

하야 饑荒攻壤早噉噉라 竊儒無筭謁多憂하고 聖上焦思精貫高하 曉來風色이 勿已變하야 勝六疊厲陰機挑라 初

看霰集如撒鹽하니 頃刻眩眼吹鵝毛라 莫嫌潢汚旋消融하라 漸見高低渾蓋船라 乾坤浩蕩無際涯한대 萬境合胥同

周漚라 豐年作瑞는 古所云어는 千尺藏蝗那肆號호 天民天恤理則然이니 導迎佳祥宜憂勞라 豈惟端本弭衆災아

中和樂職鴻毫라 流民流民各歸業라라 從今聖澤完爾曹하리라

上 雙巖李先生하다

高臺新曲賞深秋한대 手折黃花對白鷗라 仰德至今清夜夢이 月明時復到中洲라

病中이 讀史타가 有感하니 三首라

史記子貢傳

一貫微音契聖神하니 縱橫那肯自輕身가 固知遷史終難信이니 誰爲青天洗點塵호

史記張良傳

天授奇謀託異神하니 衣皇襟倒項分身이라 可知無欲能超世하야 不似韓彭一網塵이라

晉中潘岳傳

自是錄兄絕有神하야 清談須與兩謀身이라 濟郎可惜多才思하나 白壁中藏一斛塵이라

樂山南豐震의

左書堂하니 雪中이 容松酒하고 兼律詩로세 次韻하야 卻寄하다

詞合風雪字聯龍하니 知是縣令詮離松이라 白簡不傳千日法하니 烏程安得十分濃가 閒開陶隱聽風院이요 笑灌留侯

辟穀智이라 直欲騎雲從此去하니 道山銀閣相容가

赴丹山하계 書堂에서 朴仲初, 左通議 閔景說, 正南景懷, 正尹士推 無倫의 餘席에 留贈하다 戊申

十載沈病愧素餐한대 洪恩獨得郡符懸하라 青松白鶴雖無分하나 碧六丹山信有緣이라 北闕戀懷分燭夜호 東湖離思

賞梅天이라 撫摩凋療疲心力하니 鈴閣繡應憶故田하리라 有一批文의 老爲 青松府使하야 自號 青松白鶴하다 余等이 青松不得하호

而得丹山하다

當年五曲入山深하니 大隱還須隱數林이라 擬把瑤琴彈夜月하니 山前荷蕢肯知心가

六曲回環碧玉灣한대 靈蹤何許但雲關이라 落花流水來深處에 始覺仙家日月閒이라

七曲樟簷又一灘에 天臺奇勝最堪看이라 何當喚取流霞酌하야 醉挾飛仙鶴背寒五

八曲雲屏護水關한대 飄然一棹任旋迴라 樓巖可識天公意니 鼓得遊人究竟來라

九曲山開只曠然하고 人烟墟落이 俯長川이라 勸君莫道斯遊極하라 妙處猶須別一天이라

古意 秋赴召後

溫溫荊山玉이 淑氣含精英이라 夜夜虹貫巖하니 山鬼自遁驚이라 抱哭何氏子가 三獻不避刑고 斷爲萬乘器하야 雄

誇價連城이라 在此街國寶어니와 在彼虧天成이라 君看髡社珠하소 光彩奪月明이라 出入有無間하니 世巧焉得嬰가

玉堂宣醞後에 出書堂할제 馬上作하다 景說、應縣、子用、景謀이 在堂見待하다

出城延望海中山하니 一色山川玉界寒이라 箇裏羣仙多一念하야 清尊終夕待吾還이라

次韻景說、景霖하니 二一首라

枵拙身多病하니 繁華는 意易闌이라 那知宣札下하라 復入道山間이라 自愧荒疎學하고 人驚醜瘦顔이라 感君加

策勵하라 獲寶不知還호라

相見新詩好하고 相思舊恨闌이라 三餘蓬觀裏에 萬卷碧窓間이라 病劇無遺力하고 恩深只厚顔이라 誠難效犬馬호

非是故言還이라

雪竹歌

漢陽城中三日雪에 門巷來人遽隔絶이라 病臥無心問幾尺하고 唯覺衾裯冷如鐵이라 幽軒綠竹은 我所愛어늘 夜夜

風鳴如颺玉이라 兒童이 驚報導我出할제 擗杖來看久嘆息호라 稍稍埋沒太深端하고 技技壓重皆欲折이라 最憐中

有一兩竿이 高拔千尋猶抗節이라 不愁虛心受凍破하나 無奈老根迸地裂이라 吳吳太陽이 頭上臨하니 不應彩鳳終

無食이라

冬日甚雨더니 已而大雪일새 喜而有作하다

御風臺

至人^이 神變化^하야 出入有無間^이라 冷然馭神馬^하야 旬有五乃還^이라 曉哉聞百人^이 夏蟲不知寒^이라 諸君登此臺^라 不用朝霞餐^이라

凌雲臺

下有清清水^하고 上有白白雲^이라 斷崖呼作臺^하고 登臨萬象分^이라 溫習生浩氣^하야 超然離垢氣^이라 豈但劉天子

石澗曲

奔流下石澗^하야 一泓湛寒碧^이라 踰躅^은 爛錦崖^하고 莓苔^는 斑鈞石^이라 白鷗似我閒^하고 鱖魚知爾樂^이라 何時辨小艇^하야 長歌弄明月^고

川沙曲

川流轉山來^하야 王缸^이 抱村斜^라 岸上藹綠疇^하고 林邊鋪白沙^라 石梁^은 堪鈞遊^하고 墟谷^은 可經過^라 西望紫霞塢^하야 亦有幽人家^라

丹砂曲

青壁欲生雲^하고 綠水如入畫^라 人居朱^朱 陳村^{하고} 花發桃源界^라 安知萬斛砂^에 中藏天秘戒^오 曉我昧眞訣^하야 悵望聊^하야 嘲^하야 誇^하야

閑居

讀武成志^하라次九曲權歌韻^하라十首^라

不是仙山詫異靈^이라 滄洲遊跡想餘清^하라 故能感激前宵夢^하야 一櫂廢歌九曲聲^하노라

我從一曲覓漁船^하니 天柱依然瞰逝川^이라 一自黃鸝吟賞後^로 同亭無復管風烟^이라

二曲仙娥化碧峯^하야 天姪絕世靚脩容^이라 不應覆甕傾城罵^이니 閭闔雲深一萬重^이라

三曲懸崖插巨壑^하니 空飛須此恠當年^이라 濟川畢竟如何用^고 萬劫空煩史護憐^이라

四曲仙娥靜夜巖^하야 金雞啼曉羽毛穠^이라 此間要有武陵在^하야 披得羊裘釣月潭^이라

先生^이 在武夷^하야 答劉靜春^의

孟夏懷台一氣亭한제 山林百物爭流形이라 龍公及時霽嘉澤하니 上天作意蘇疲民이라 丁壯驅牛出四野하고 婦姑教

筐邊微行이라 嚶嚶禽鳥自相和하고 矻矻人生各有營이어늘 我獨來居古僧舍하니 家操耒耜非躬耕이라 不願少休從

陣摩요 不願倥傯師廣成이라 天開一片燭幽鑑하니 宣敷旨訣西山經이라 一川風月要人看하고 萬古青山依舊靑이라

伐檀之歌畏力纖하니 莫道傍人閒絕纓하라

戲作七臺、三曲詩하다 月瀾菴이 近山臨水하야 而斷如臺形者、凡七이요 水繞山成曲者、凡三이라

招隱臺

晨興越清溪하야 杖策尋雲壑이라 幽人在何許요 鬱鬱松桂碧이라 山中何所樂고 鳥獸悲踟躕이라 永懷不易見하야

躊躇長太息하노라

月瀾臺

高山有紀堂하야 勝處皆臨水라 古庵이 自寂寞하야 可矣幽棲子라 長空雲々捲하고 碧潭風欲起라 願從弄月人하야

契此觀瀾旨하노라

考槃臺

層臺俯絕壑하야 下有泉鳴玉이라 西臨豁而曠하고 東轉奧且閑이라 剪蔚得佳境하야 茅茨行可卜이라 隱求復何爲요

優游歎弗告이라

擬忘憂臺

窸窣寒磻하고 捫葛陟高崖하니 老松이 盤盤顚하야 百靈猶力排라 刊除舊叢灌하야 面勢幽且佳라 窅然坐終日

하니 無人知我懷리라

朗詠臺

晴巖出風磴하야 一眼盡山川이라 不有妙高處하면 焉知雲水天가 俯仰宇宙間하면서 崧洋思古賢이라 借問攬金聲이

何如軒上絃고

丹砂南壁葛仙臺 百匝雲山一水廻 若使仙翁今可見 願供薪水乞雲來

高世臺 高世臺 雲芝山詩曰 鶴山の 詩에 雲芝山 曉知者라 猶把南山作平楚이라 하다

碧嶺丹崖削玉成 溪流曲曲抱山清 臺名 莫向癡人說 하라 怕認南山作采榮이라

踏靑하다 登霞山라다 丁未

踏靑園從草茸茸 來上霞山坐碧峯이라 萬樹欲花春漠漠이요 一山將暮翠重重이라 舊遊京國은 渾如夢이요 新
卜田園하야 只自農이라 曲水佳辰當過密하다 題詩回首涕霑眉하느니라

清吟石 并序

溫溪下流에 有盤石이 臨溪하다 辛未年中에 叔父松齋府君이 以江原監司來觀타가 出游石上할제 硯이

以童子侍側이러니 有紅衣官人이 來謁하니 乃昌榮丞也라 叔父有詩호대 曰：『欲得溪山妙하야 松門獨自

回를 清吟還敗意하니 誰遣督郵來』호 今與諸兄姪會此하야 追念前事하야 感歎久之하고 因名其石曰：『清

吟石』이라 하고 用其韻하니 二絶云이라

總向陪游地에 吟魂去不回하고 唯餘溪響石하야 似欲慰重來로다

坡陀巨石在하고 窈窕一溪回라 憂待山花發하느니라 吾今較早來로다

題黃仲舉의 方丈山遊錄하다

方丈仙山이 非世間이어늘 秦皇徒慕호 漢空憐이라 不緣變化因丹藥이면 那得飛昇出紫烟가 感慨躊躇靑鶴洞하고

逍遙游戲大鵬天이라 半生未試囊中法하나 猶幸神遊託巨編하느니라

和西林院詩韻하니 二首라 三月에 寓月瀾庵하다

似與春山宿契深하야 今年芒屨호로 又登臨하느니라 空懷古寺重來感이라 詎識林中萬古心가

從師學道寓禪林하야 壁上題詩感慨深이라 寂寞海東千載後에 自憐山月이 映孤衾이라

雨晴일새 述懷하다

獨遊孤山하야 至月明潭하야 因並水循山而下하야 晚抵退溪하야 每得勝境하야 卽賦一絕하야 凡九首라

孤山

何年神斧破堅頑하야 壁立千尋跨玉灣고 不有幽人來作主라를 孤山孤絕憂誰攀고

日洞 洞在月明潭上하니 其稱正與相對라 俗誤呼那乙邑하고 云是古邑居之所라 하니 非也라 故改之하다 有琴、孫雨生이 田其中하다

日洞佳名配月潭하느니 官居는 知是謬村談이라 箇中儘有良田地하니 欲問琴、孫置一庵하느라

月明潭 有露雨潭하다

窈然潭洞秀而清한데 陰冪中藏木石靈이라 十日愁霖今可霽라 抱珠歸臥月冥冥하리라

寒栗潭

瘦馬凌兢越翠岑하야 俯窺幽壑氣蕭森이라 清遊步步皆仙賞이어서 恠石長松滿碧潯이라

景巖

激水千年詎有窮가 中流屹屹勢爭雄이라 人生蹤跡이 如浮梗하니 立脚誰能似此中高

彌川長潭

長憶童時釣此間하니 卅年風月負塵寰이라 我來識得溪山面하나 未必溪山識老顏이라

白雲洞 舊呼白雲하하니 乃鄭晉之誤也라

青山綠水已超氣하고 憂著中間白白雲이라 爲洗鄉音還本色하니 地靈應許我知君이라

丹砂壁

下有龍淵고 上虎巖하니 藏砂千仞玉爲函이라 故應此境에 人多壽라 病我何須斷翠巖가

川沙村

幽篁川砂李丈居시 平田禾熟好林墟라 卜鄰我亦專西壑하야 茅屋中藏萬卷書라

後에 又得二勝하다

葛仙臺

丹砂潭南에 有王母城山하고 山之西向而北抱馬에 有兩臺라 세 名其一曰：『葛仙』이라 하고 其一은 曰：『高世』云이라

少日書紳服訂額하라 至今惜學但輕顏하라 狂奔幸脫千里險이요 靜退纔官一味閑이라 羈鳥는 有時依樹木하고 野
僧은 隨處著雲山이라 後園花尊이 猶爭笑하랴 何必區區病始還하

孟夏廿五日에 入龍濟寺하랴 馬上에 奇歌歌甫하다

作意入山尋舊隱하랴 靑雲白石初散하랴 天公이 爲我捲宿霧하고 亂山이 滴翠當馬頭하 節近端陽楝花風하니 家
家喜氣迎秋하 何須苦讀五車書하랴 此去買劍富貴牛하련다

晨에 至溪莊하랴 偶記東坡의 新城途中詩하랴 用其韻하니 二首하

觸熱朝天病未行하고 溪莊回轡趁雞聲이라 雲山은 正似盟藏券이요 身世는 渾如戰退鉦이라 雨過洞門하니 林氣

爽하 一風生石竇하니 澗音清이라 山翁이 笑問溪翁事하대 只要躬耕代古耕이라

朝從溪上傍溪行하랴 纔到溪莊聞雨聲이라 里社에 行謗宰分肉하고 詞壇에 曾笑將鳴鉦이라 寬閒南野에 麥浪徧
이요 翠密西林에 禽語清이라 聖主洪恩이 知不棄로되 只緣多病合歸耕이라

韓慶先生愛日堂에 用李復古先生韻하다

奇巖은 已得專佳境하니 至道는 應難喻俗人이라 广屋靜深하니 堪讀易이요 崖臺寥朗에 可延眞이라 窓前綠水는

寒開鏡이요 石上蒼松은 老蹙鱗이라 幸我溪莊容地近하랴 陪遊三徑往來頻이라

士遂寄詩三首 次韻하다

故人이 在南溪하랴 尺素傳鯉魚하 緘封明月珠하야 贈我無所需하 慰我如病鶴하야 一言意太足이라 我今百無用

하고 纏次杯蛇怒이라 聖恩이 極天涵하니 臣質은 垂蒲彫하 爲農宣城野하랴 呻吟晝連宵하 安得忽變化하야 培

風負大翼고 見君十洲中하랴 羣仙이 導儀飾이라 閨苑에 摘蟠桃하고 扶桑에 看出日이라 至道는 揖松、喬하고

餘事追甫、白하련다

東巖에 言志하다

新卜東偏巨麓頭하니 縱橫巖石이 總幽閑하 烟雲蒼巖山間老하 溪澗橋環野際流하 萬卷生涯欣有托이요 一犁心事
歟猶求하 丁寧莫向詩僧道하랴 不是眞休고 是病休하

廣平先生職作賜하야 湖南今歲留甘棠하고 歸來受命賀天朝할제 星槎迢迢上銀潢이라 海東精英大雅賢로셔 不怨賢

勞馳四方이라 湖陰筆力이 扛九鼎하야 中華感動傳文章이라 參卿使事豈天意하 夜占奎壁騰光芒이라 入海하얀 手

探驪龍珠하고 登天할제 耳聞鈞音張이라 豈但壯遊增氣義하 樂哉酬唱如宮商이라 風雲隨處落咳唾하니 誰復按劍

投夜光고 我似鷗鷺守麋麇하니 大方之家嗟望洋하느라 蓬山日月轉秋序하니 坐覺別恨添鬢霜이라 高風逸軌不可攀

하고 西望萬里關河長이라 謬蒙索贈一篇詩하니 幾日重蹟君子堂고

送林士遂의 以迎詔使로 從事赴義州하니 三首라 乙巳

詩老西迎詔使行할제 一時從事盡豪英이어늘 漳濱獨荷天恩重하야 日夕空多感慨情이라 睨亦忝是行이러니 恩許病免하다

屹屹驛壇兩老臣하니 繞朝贈策이 可無人가 料知擒縱如神處에 一笑先衝萬馬塵하리라

不數林間喚雨鳩하고 海東雙鳥起千秋라 爭看月斧揮神匠하니 血指應難據一頭하리라

望湖堂에 尋梅하다 丙午仲春에 將歸嶺南하다

望湖堂下一株梅에 幾度尋春走馬來來고 千里歸程難汝負고새 敲門更作玉山頽하느라

再用前韻하야 答景說하다

聞道湖邊已放梅하니 銀鞍豪客은 不曾來라 獨憐憔悴南行子가 一醉同君抵日頽하느라

兜觀院溪上에 奉懷家兄과 話別於東郊하니 二首라

招恨迷塗始可追하니 踏雪中路尙逡巡하 祇應此去相思夢이 長在東郊細雨時라

細雨東郊酒一罇으로 悲歎萬事不堪詢이라 何時石室雲巖裏에 共對清宵月滿軒고 兄家在木覓山麓하야 扁小齋曰：『雲巖石室』이라 하다

寓月潭僧舍를 書懷하니 二首라

十五年前此讀書하니 紅塵奔走意何如고 只今病骨은 迷丹訣하 依舊難痊하 上碧虛하 居士忘家爲老伴하고 胡

僧結約規國隱하 不堪每與君恩重하 非爲高名釣釣漁하 紫陌休時沙苑馬하고 青山來伴月潭僧이라 靜中이 自得安心法하니 不用人間憂折腰하 時以同懷正來라 故使沙苑馬하

以事當還都하 至榮川하야 病發하야 輟行하고 留草谷田舍하

夜起 하야 有感 하

缺月懸空夜明 하 壁間絡緯露機鳴 하 淒淒切切如相促 하 不惟蛾婦壯士驚 하 離離不寐更漏遲 하 羈馬驚
 草風雨聲 하 遶衣穿童睡不醒 하 牀頭暗藥垂短檠 하 挑燈照我簡編讀 하 口角澗醜與河傾 하 古人行 去我
 不待我 하 楊家悅口 하 同性情 하 安得平生金石友 하 重玄玉匙開鍵局 하 十年國恩 하 重於山 하 一生多病
 하야 終無成 하 去年 하 霜髮 하 映黑絲 하 今年 하 瘦骨 하 仍崢嶸 하 拓窓看月月未歸 하 白練一道澄江
 平 하 矣 하

大雷雨行 以上七 并在御駕亭作하다

江亭晚起推月戶 하 遠近蒼茫靜林鳩 하 忽然江海色悽慘 하 礮車雲起初如縷 하 望中紫電 하 掣金蛇 하 怪氣
 颯香相吞吐 하 西來黑風 하 撼山岳 하 龍捲湖波半空舞 하 太陰崩騰 하 鬼神惡 하 銀河屈注傾天府 하 鯨鯢
 驚浪馳前陣 하 虎豹 하 爭鋒殿後鼓 하 穿城半夜縱千牛 하 斫樹黃昏飛萬弩 하 阿香最厲踏狂車 하 劃破乾
 坤壯神斧 하 頗疑勢觸天柱折 하 鍊石區區憂莫補 하 又恐龍門未疏鑿 하 洪流湯湯漂下土 하 農夫 하 投鉞失畎澹
 하고 賈客 하 飄飈迷浪浦 하 堂上書生 하 亦何爲 하 斂衽低徊上天怒 하 杜牧豪吟 하 憶壯觀 하 夏侯談經 하 猶
 倚柱 하 指須一眼盡如掃 하 萬里晴光曬秋宇 하 太虛幽幽本無物 하 孰居無事爲之主 하 一闕一闕恣披拂 하 變
 化神功 하 誰敢侮 하 天公號令 하 不虛出 하 摧殘震動 하 皆仁煦 하 向來所見 하 付幻境 하 一笑臨風大江潏
 하노라

剪開檻外樹 하 作하다

兩樓意不愜 하 檻前樹蒼蒼 하 那開竿籜密 하 祇見蟻蟻孔 하 勃然難忍宥 하 腰斧奚奴勇 하 丁丁落遠揚 하 駘
 豁去蔽壟 하 川原忽紛披 하 宴坐不移踵 하 遠山 하 入簾鈎 하 愁髻樊姬擁 하 平湖 하 熨冰紈 하 几席 하 天光動 하 恍如學變化 하 臺殿 하 雲間 하 向來牆面界 하 萬象 하 爭獻捧 하 飛鴻 하 渺天末 하 世事等
 蟻塚 하 人心 하 辟邪蠶 하 國政 하 去微 하 較我開林功 하 無分輕與重 하

奉贈圭庵宋眉叟 하 以冬至副使 하 赴京 하

雞鳴水村月掛簷하고 一枕歸夢驚殘夜할제 窓櫺閑寂逢觀裏요 曙色葱蘢花樹下라 庭梅半落香更吹하고 石澗新疏響

轉瀉라 欲知仙境定何如요 聞說瑤臺此其亞라 綺饌은 常繼太官供하고 蘭燭은 時容漁店借라 病來하니 酒伴이

已全疎하고 老去하니 詩情은 渾未謝라 青春欲暮鳳城塵하고 白雲空憶芝山舍라 年多老松棲怨鶴하고 雨荒幽園

拋寒蔗라 榮辱은 如雲이라 本來無요 富貴가 逼人하니 眞境怕로다 朝來百轉林下鳥가 似與詩僧助嘲罵로다

七月望日에 狎鷗亭卽事, 四首라 時에 書堂有故르새 喜啓하고 移寓於此하다

奔雲陣陣度簷楹할제 雨過長江一半明이라 隱几笑看爭渡客하니 漢江樓下雪山傾이라

歸舟撐撐上前灘타가 忽掛風帆萬里閒이라 總把向來牽挽力하야 一時酣寢浪花間호라

江中風起雨冥冥할제 葉上青蛙止復鳴이라 兩兩漁舟依別岸타니 晚來收釣入柴荆타라

望中奇變忽無蹤하고 日照西雲淡夕容이라 未露四圍青黛色하고 唯看千頃白銀鎔이라

晚步하다 明陽正賢孫이 嘗有此詩라니 偶讀而愛之하야 用其韻하다

苦忘亂抽書하야 散漫還復整이라 躍靈은 忽西頽하고 江光이 搖林影이라 扶筇下中庭하고 矯首望雲嶺이라 漠漠

炊烟生하고 蕭蕭原野冷이라 田家에 近秋穫하니 喜色이 動白井이라 鴉還天機熟이요 鷺立風標迥이라 我生이

獨何爲요 宿願久相梗이라 無人語此懷하야 瑤琴彈夜靜하느라

登狎鷗亭後岡하야 憶蘓軾, 士遂, 吉元하니 四首라

遠近峯巒은 插彼蒼하고 水光橫帶暮天長이라 無人共說年前事하야 日日孤吟上翠岡호라 去年에 與三君으로 共登此라니라

去年燈火伴書牀하야 欲讀다가 思君하야 卻置傍호라 彌勒形模江海量을 城中咫尺에 阻音光타니라

萬里星在門道難타가 柳生中道不能較호라 裁書欲寄關河阻하니 安得如雲生羽翰호

右士遂 使寓此하야 中注傳臥臥하

趨庭西海路漫漫하 約在中秋月正圓이라 爲洗東湖雙玉盞하야 看君豪句鴻濤湍하느라

右吉元 時觀觀海州하다

感하야 經世謀猷兮 貴國文章이라 旨賜宮醴하야 塵飛輕하고 珍分御厨하야 麋糈食이라 昔人도 已云不敢當은 矧

余焉能不愧顔가 秋風이 蕭蕭吹漢水하니 我夢夜夜白石青雲間이라 青雲白石我尙阻하고 海山千里에 君先去할제 君

言欲作反哺鳥하야 乞得專城有蟹無監處하니 人生至樂을 君有之하야 具慶堂前舞綵衣라 此外萬事는 何足道하야

儻來軒冕이 如塵微로다 不羨圖陵雲하고 不須擁旌麾하고 子眞은 巖耕해도 名已振하고 原憲은 蓬居해도 道非

吝이더니라 須知王式이 本不來라 莫怪邵曼이 終難進하야 送君歸할제 搔我首하야 爲君歌薄薄酒하노니 相思커는

莫惜寄玉音하라 我詩는 聊贈千金帚하노라

次韻하야 答金應霖과 林士遂의 在東湖見寄하니 二首라 甲辰○余癸卯多에 下鄉하야 病未還朝러니 春에 兩君이 寄

雪盡花開病臥村에 消磨未盡只詩魂이라 榮枯는 輾轉回雙轂이요 倚伏은 冥茫隔九圍이라 芝朮로 養生하니

顔益古하고 烟霞가 八骨하니 語無煩이로다 山中氣味를 君知否하야 世事는 都無一句論이로다

金君韶奏는 鳳來儀하고 林子는 兼將百步威라 故國春風에 留病客하고 神交書札이 到柴扉라 半成山屋하니 謀

曾拙이요 全落湖梅하니 事太違라 知我不材君最甚하니 可無容得會稽歸아 時應霖爲龜郎이라 故屬以外補하야

湖堂梅花가 暮春始開二首 用東坡韻하니 二首라 春赴召後라

我昔南遊訪梅村하야 風烟日日銷吟魂이라 天涯에 獨對數國艷하고 驛路에 折寄悲塵昏이라 邇來京聲에 苦相憶

하야 清夢夜夜飛丘園이라 那知此境이 是西湖아 渾返相看一笑溫이라 芳心은 寂寞殿殘春하고 玉貌은 婢約迎

初噉이라 伴鶴高人이 不出山하고 辭輩貞姬는 常掩門이라 天教晚發壓桃杏하니 妙處不盡騷人言이라 嬾嫵何妨

鐵石腸가 莫辭病裏攜悲樽하야

藐姑山人臘雪村에 鍊形化作寒梅魂이라 風吹雪洗見本眞하야 玉色天然超世昏이라 高情이 不入衆芳驛하고 千載

一笑孤山園이라 世人不識嘆類沈하야 今我獨得欣逢溫이라 神清骨凜物自悟하니 至道不假餐霞噉이라 昨夜夢見縞

衣仙이 同跨白鳳飛天門이라 嬾宮要授玉杵藥하야 織女前導姮娥言이라 覺來異香이 滿懷袖할제 月下攀條傾一顰

하노라

湖堂曉起하야 用東坡의 定惠院月夜偶出韻하야

門前老槐樹에 日暮飢鷹이러 赤葉은 間翠林하고 涼風이 動西園이라 返照는 敍城頭하고 悲蟲은 號草根이라
 深巷에 斷人來하야 寥寥獨閉門이라 當軒한 綠叢花가 色映丹靄痕이라 寂寞向晚意로 淒涼結芳魂이라 畸人은
 厲孤操하고 靜女도 守舊恩하야 脈脈如有懷하고 迢迢竟不言이라 荏苒迫霜露하나 幽貞信乾坤이라 感此堂上客이
 歲晏思彌敦이라

舟上에 示宋台叟하다

汜泗同上木蘭船하니 往事茫茫知幾年고 暮雀은 競栖雲渚樹하고 殘霞는 倒影玉湖天이라 仲由自可輕千乘하나
 程尉何曾直一錢가 笑能歸來風浪帖하니 蛟龍도 應亦翫雄篇하리라

九日에 獨登書堂後翠微하야 寄林士遂하니 四首라

野菊猶多思하야 尊前小摘枝호라 杯盤은 眞偶設이라 歌管이 豈曾隨아 望遠愁腸斷이요 登高病脚危라 陶然成一
 醉하니 短舞爲誰垂로

聖主開東觀은 將期瑞世文이어늘 愧添樗櫟散하야 欣覩鳳麟紛이라 樂事는 淸時得이요 幽香은 小坐聞이라 故鄉
 千崑外에 醉眼送歸雲하노라

思君那得暫時寬가 醉把黃花誰共歡하라 新月은 嬾人還入手하고 長風은 欺客且吹冠이라 千重巖嶺은 依依列이요

一道冰紈은 湛湛寒이라 景物隨緣易陳跡하니 急須羈取與君看하련다

今古茫茫似近川하니 登臨佳景故依然이라 同牀不識이 寧非貴아 舉世相疵해도 亦有傳이라 語穿이 豈容縛組
 裏하랴 愁城이 難著菊花前이라 歸鴉落日都成畫하니 臥看東湖玉鏡天호라

送金厚之修撰의 乞假歸親하고 仍請外補養親恩許之行하다

君不見鯉魚化作垂天翼하나 九萬搏風竟奚適고 下有區區斥鷃輩가 搶榆枻地皆眞樂을 又不見魏瓠種成實五石하나

不願爲瓢憂溲落이은 何況作尊浮江湖아 卻笑莊生未甚達이로다 我昔與子遊泮宮하얏지 一言道合欣相得이라 君知處

已如虛舟하고 我信散材同樗櫟이라 富貴於我等浮雲이어늘 偶然得之호 非吾求리나 風雲感激偶一時하야 玉堂金馬

按跡追時流호라 恩榮合沓謬所當이라 歲月紛綸閱江浪하고 道山同讀未見書하얏지 我齒已衰君方壯하얏지 拙立關發奧

觀資玄의 辭就徵表에 有曰：『以鳥賽鳥하면 庶免鐘鼓之憂요 觀魚知魚하야 俾遂江海之樂』이라 하니 噫

此其爲人之智大를 豈世俗譏諷者의 所能窺其萬一哉아 余之奉使而來也에 過清平山下가 問驛吏

하야 知山中의 有曰：『清平寺』者하고 疑卽古所謂：『普賢院』也로다 限於驛程하야 不得卽山門詩幽蹟하

고 聊書此하야 以發其寶讀史하야 而有感於浮中者를 如右하고 而繼以詩云하야

峽東江盤段道傾하야 忽逢雲外出溪淸하야 至今人說廬山社하야 是處君爲谷口耕하야 白月滿空餘素抱하야 晴嵐無

跡道浮榮하야 東韓應過하야 誰修傳고 莫指微紙屏白珩하야

奉酬聶榮李先生의 靈芝精舍詩하야 并序○癸卯

吾鄉靈芝山에 有佛舍하야 混이 舊嘗往來讀書하고 而山後에 亦有小築일세 宦游思歸하야 而未得하고 因自

號靈芝山人이라니 先生이 旣歸에 愛是庵하야 就而重新之하고 名曰：『精舍』라 하고 時杖履逍遙其中

하고 詩寄混하고 且曰：『足下舊卜山麓하야 自稱山人이어늘 而今我先之하야 無乃呼賓作主耶아 早晚에 當

訟而辨之』云云새 混이 感先生之高義하야 叨承詩札하야 以爲笑謔하야 不勝欣幸之至로다 謹次詩呈上한게

惶恐再拜하노라

山北蝸廬是假容하고 久纏縲鎖病仍攻하야 願將美號輸眞隱하야 不獨山南第一峯이로다

精廬高架白雲巔하고 藥籠逍遙葛稚川이라 莫把高臺名杜妄하야 聞風俗駕自回轡케 하소 有小臺하야 名杜妄이라

題林士遂의 關西行錄後하야 二首라

坤門木葉漂工房에 當年曾受石公方이라 夫纔單窺龍虎界하야 先作干城鯁海疆이라 絕域病攻하야 天拂亂이요

荒城靄闌하야 鬼驚忙하야 豪吟百首凌雲氣하야 妙句何妨鐵石腸하야

狂胡亡 射月遼東塞하고 壯士亡 披兵鎧하야 指顧威靈驅虎豹하고 風流談笑發詩書하야 海航에 病得龍王藥하고

江關에 吟窺帝子居하야 唾手功名에 歸燕領하야 太玄容我老樵漁하야 時國家將以朝命으로 出兵助討胡하야 士遂以元帥從

軍官으로 點兵關西하야 一統烏桓하야 驅馬得病하야 覺正氣하야 悲壯黃河하야 遇大雨하야 有詩호대 極道其壯觀이라

當軒의 綠叢花 四季

之하고 號曰：『文殊寺』라 하니 慶雲之改號清平이 亦由資玄하야 而得之也리라 資玄이 生長閩閩하야
 風流文雅가 冠絕當時하고 亦嘗筮仕하야 而登顯要矣로대 其於求富貴取青紫엔 不啻如拾地芥나 然乃能
 辭榮避位하야 高蹈遠引하야 蟬蛻於濁穢之中하고 鴻冥於萬物之表하야 住此山이 蓋至於三十七年之久라
 雖卑辭厚禮라도 不足以屈其節하고 千駟萬鍾이라도 不足以動其心하니 非有所樂於胷中者면 安能如是哉가
 余讀東國通鑑하다가 嘗性史臣의 論資玄之辭에 深加貶刺하야 至指爲：『貪鄙吝嗇』하니 噫라 何其甚也오
 自古高人逸士 如資玄比者가 豈少哉아 然類多出於耿介之中과 草澤之遠하야 其與木石居鹿豕遊하야 而
 飯糗茹草는 乃其素所積習이어서 而其心이 安焉하야 其於長往而不返에 固亦無難矣로대 至若脫屣於聲
 利之場하고 抽身於紈綺之叢하야 不怨不悔하야 終始不變을 如資玄者는 蓋絕無요 而僅有之하니 斯不
 亦可尙哉아 或謂：『資玄之去는 其跡이 涉於爲名』이라 하야 以是爲可貶하니 則吾又不知其說也로대 夫
 枕流漱石하야 枯死巖穴之名이 孰與於紆青拖紫하야 銘彝鼎、被絃歌之名哉아 自世俗之見으로 言之하면
 斯二者를 均謂之名이로대 而苦樂은 則懸絶이로대 資玄이 於彼엔 則望望然去之하야 若將浼焉하고 於
 此엔 則昧昧然就之하야 以是終其身하야 而不顧하니 若是를 而稱曰：『爲名而然』이라 하면 此豈近於人情
 之論歟아 貪鄙吝嗇이 其亦尙論之當乎아 余以是知其胷中에 必有所自樂者하야 而非世俗之云云者리니
 余所以惓惓於資玄者也로대 史稱：『資玄이 置田業하야 爲一方農民의 所苦』라 하니 夫隱居者라 해서
 豈皆能上食槁壤하고 下飲黃泉을 如蚯蚓然哉아 不爲賣藥與賣卜이면 則耕田以食其力矣리니 然이면 則
 資玄之置田食力이 亦何足病焉이완대 而必以是爲所罵罵耶오 此無乃當時士夫之貪榮嗜利하야 役役於世途
 者가 自見資玄之與己相去가 不啻黃鵠之與壤蟲하고 於其心에 蓋亦有所不平焉하야 竊竊然伺其所爲한아
 而摘之以爲：『隱者之無求於世也』로대 亦以置田業爲事乎』아 하야 相與造爲不根之謗者가 未必無之하리니
 則所謂：『爲農民所苦』者가 安知非此輩의 所誣耶아 昔仲明逸之晚節에 亦有置田產之謗이니 然而尙論
 之士가 不過曰：『盛名難副』而已요 曰『清議惜之』而已리니라 安有如今史氏의 刻害過甚之論耶아 前史는
 不闕하야 而甚傳之하고 後史는 輕信하야 而驟論之하니 人之好議論하야 不樂成人之美가 如是哉아 余

斷草瀕江勢欲驚驚與君登眺錫形魂魂矣矣 浮雲遠潔齊神歎歎矣矣 落日低空近海門門矣矣 萬世經營營槐穴夢夢矣矣 一

時感慨慨矣矣 菊花歸歸矣矣 沙禽禽豈管人間事事矣矣 浩蕩風流無語言言矣矣

原州憑虛樓樓有懷州教金貲夫夫次樓韻韻留贈贈矣矣 災傷御史

此地乖逢逢矣矣 又次行行矣矣 約初離合合況平生生頭因別久久欲添雪雪秋爲秋深深更築城城鳥過豪英英

多偉蹟蹟矣矣 龍形勢勢稱稱矣矣 思君坐數同襟樂樂抵在山中耦舌耕耕矣矣

酒泉縣酒泉石石姜谷山韻韻矣矣

神槽舊勢已上天天至今以酒名其泉泉人言土俗俗信荒怪怪繼之好事非眞傳傳我疑造物物本難測測矣矣

厥初安知有由然然當時仙釀釀非世法法糟牀日注靈波壞壞慢亭虹橋橋降眞侶侶瀛尊椒豆豆無誦錢

矣矣 瓊漿如流流樂且湛湛官府久廢玉皇前前上界有謫謫一念差差赫然下命命六丁遷遷區區反爲龍所貪

矣矣 一片誤落金沙湖湖復留一片豈無意意天戒衆飲官途邊邊世人不曉靈眞跡跡渴喉但覺流儼涎涎矣矣

謂神之居坐一吏吏謾說相誇今幾年年徵奇詰異竟誰是誰我欲就問騎鯨仙仙矣矣

錦江亭

鵲啼山裂豈窮年年蜀水名同同非偶然然明滅曉簷簷迎海旭旭飄蕭晚瓦瓦掃秋烟烟碧潭潭楓動動矣矣

魚游錦錦青壁壁雲生生鶴踏踏巖約道人攜鐵笛笛爲來吹破老龍眠眠矣矣

洪州三馬馬用蔡明兄兄竹韻途中韻韻并序

昔從家兄兄白京京到到時秋景景爛熳熳兄兄於馬上上占一絕絕云：『楓林

翠壁彩屏間間中有清清地石臺臺誤近忙途知不幸幸了無遊跡到蒼苔苔矣矣 余今每遇丹楓碧澗澗矣矣

帆滿此詩詩以遺遺兄兄今在銀臺臺矣矣

澗水楓林相映開開彩壁壁驚句意意臺臺我今正作忙途客客佳處何緣步石苔苔

過清平山山有題題矣矣

春川之清平山山卽古之慶雲山也也前朝李資玄資棄官歸隱于此山山山有普賢賢矣矣 資玄玄就而居

宿清風寒碧樓하다

半生堪愧北山靈하고 一枕邯鄲久未醒이라 薄暮客程은 催駟騎하고 清宵仙館에 對雲屏이라 重遊勝地하니 如乘
鶴이요 欲和佳篇하나 類點螢이라 杜宇聲擊何所訴은 梨花如雪暗空庭이라

〔鎮川〕東軒

菲才直道詎追前가 懦性從來合佩弦이라 民病은 欲蘇時雨後하고 春光은 都盡客愁邊이라 常軒翠樹는 圓靑靑
하고 照眼紅花은 羃紫烟이라 荒政이 儘由賢守宰니 莫令并棄艾三年하라

〔蓮亭〕에 小集하다

清池虛檻逗微涼하고 高樹風生送夕陽이라 紅燭不須催腰褭하고 待看新月滿華堂이라

吾鄉李參判先生이 假歸하여 將因以乞身한지 鄉人在朝者、會餞於先生의 仲子寓舍하다 奉呈近體一首하다

時金子裕氏、及家兄이

爲承旨하고 先生仲子架虛가

爲參奉하고

公幹이

爲京畿都事하고

渠이

忝舍人하고

南伯仁이

爲茂均

學正하고

〔安大寶〕가

爲刑郎하야

以豐基卿人으로 同參하다

引退는 非緣忘主恩이라 高年自合愛丘園이라 一鄉會餞하니 簪纓簇이요 二品辭歸하니 齒德尊이라 天爲宵歡하야

收積雨하고 月因離恨하야 照芳幃이라 憑風寄與詩僧追하느니 林下如今可共論이라

秋日南樓에 晚簫하다

簫簫晚雨簫하고 決決小溪響이라 湖雲은 薄未歸하고 天日이 淡猶明이라 小樓는 地勢高하고 孤座는 几席爽이라

騷情은 喜曠蕩하고 病眼이 怯莽蒼이라 落葉은 滿林墜하고 涼風은 撼書幌이라 萬物이 各歸根하고 龍蛇는

思蛰養이라 遼古엔 民大朴하니 末路에 世密網이라 幽鳥亦何意로 下啄還飛上고

湖上園亭에 偶出타가 效康節體하다

何限名園漢水頭에 閒來無處不堪遊라 白魚切玉하니 家家興이요 黃菊排金하야 院院秋라 酌酒하얀 喜臨高樹豁

이요 題詩하얀 愛向曲闌幽라 更知易厭紅裙醉하야 要學沙鷗浩蕩游하느라

與諸君으로 同登臨亭後岡하다

斷渡 近朝諷欲寬銀法하다

懷璧食夫가 欲刮身하야 謾將丹機斷通津이라 微發百計欺疏網하니 國是猶寬風輩人이라

清心堂

虛檻疎櫺愛此堂하야 病夫安臥沈塵忙이니 那堪主帥挑人醉아 不分紅粧笑容涼하

閱馬

揀閱龍孫入帝閑할제 江頭齊出錦雲斑이라 玉書寫就傳朝使하고 邊月多情照我還이라

聚勝亭韻으로 奉別洪公하다 存卿以聖節使赴京하다

徙倚西山欲揜巖할제 平看鴛背閃餘紛하 虛簷엔 夜納胡笳月하고 碧瓦는 晴連海戍雲이라 漸近別懷는 如水

遠이요 無邊詩興은 與公分하련다 但今日日參高座하면 清暑冰漿이 不要勲이라

平壤康光亭에 陪監司尙公饒하고 夜讌하다

縹緲城頭翼瓦齊한데 登臨唯覺遠山低하 殘雲返照에 迎初席하고 玉笛瑤琴으로 送早難하 檻外長江은 橫似練

이요 空中明月은 近堪梯하다 唐公이 此意를 眞先得하야 恰把亭名二字題하니라 那名은 唐公阜所命이요 且書額하다

早秋에 夜坐하다

就屋近西城하야 空庭翳樹木이라 羣蟬이 得佳蔭하야 日夕如相促이라 須臾入黃昏하니 窓戶失炎暉이라 新月이

出海來하야 皎皎臨牆曲이라 蟲鳴在四壁하고 草露醺似沐이라 感時忽與嘆하니 徂年이 水流速이라 舊學은 苦

已晚하고 新知良可惡이라 沈痾喜負心하고 謬筭難諧俗이라 小人은 思獻愚하니 君子는 貴知足이라 悠悠不成

寐하고 耿耿照書燭이라

書堂에 次金應森의 秋懷하다

秋入梧桐撼一年하니 蕭思宿債負山川이라 病中에도 猶憶聖呼酒하고 貧裏에 寧甘兄事錢하 紫氣仙人은 函谷外요

黃冠道士는 龍湖邊이라니라 平生에 謬副金閨彦하니 不及渠家養寸田이라

讀東國史다가 用應森韻하다

鄉心은 不可退의로다 感此遠飢意가 珍重不在物이아늘 兒童이 豈知此하랴 呼叫索梨栗이로다 床前有筆硯일새
長吟聊自述하노라

義州雜題하니 十二絶이라 辛丑

鳴綠의 天塹

日暮邊城獨倚闌을지 一聲羌笛이 戍樓間이라 憑君欲識中原界더니 笑指長江西岸山이로다

州城의 地利

雄據戢戢고 地勢雄하고 分疆遠左壓山戎이라 國門鎖鑰이 如天設하니 長得平安報夕烽하리라

山川의 形勝

龍淵雲氣曉淒淒하고 鶴出摩空白日低라 坐待山城門欲閉하니 角聲吹度大江西하랴

義順館

華館凌雲鴨水濱하니 吾東盡禮爲王人하야 來迎鳳詔하니 歡聲溢하고 去送龍章할제 別恨新이러니라

威化島

麗季狂謀敢逆天하랴 飛龍景會尙田淵이라 自從神勸回旌後로 東海春融萬年은

三島의 禁耕

江分沃土勢漫漫하니 上國邊民이 雜此間이라 已被皇恩疆界別하니 可無平日戒圖難가

聚勝亭

城中那得盡風流하 水遠山長各自由도다 試問東亭收勝處하노니 一尊堪勸故人留하

統軍亭

統軍亭上望江流하니 天際微茫入海洲라 正使變成春酒綠이라도 古今難盡別離愁하리라

禁銀

一自南人蟻壤防으로 中朝嗟我等行商하니 何能痛洗吾君恥하랴 議法前時動廟堂이러니라

吹入太清烟이라平生에 儘有騷人興하야 猶向尊前踏綺筵하노라

感春 丙申

清晨無一事하야 披衣坐西軒더니 家僮이 掃庭戶하고 寂寥還掩門이라 細草는 生幽砌하고 佳樹는 散芳園하고
杏花는 雨前稀하고 桃花는 夜來繁하고 紅櫻은 香雪飄하고 縞李는 銀海飄하고 好鳥는 如自矜하야 間關啼朝
暄이라 時光이 忽不留하니 幽懷를 悵難言하듯다 三年京洛春에 局促駒在轅이라 悠悠竟何益고 日夕愧國恩하
노라 我家清洛上에 熙熙樂閑村이라 鄰里는 事東作하고 雞犬은 護籬垣하고 圖書는 靜几席하고 烟霞는 映川
原하고 溪中엔 魚與鳥요 松下엔 鶴與猿이로다 樂哉山中人이여 言歸謀酒尊하련다

安東愛蓮堂에서 并序

堂이 舊爲亭하야

在蓮池中이러니

叔父松齋府君의

莅官日에

嘗有詩하니

曰：『琴韻은

冷冷雜雨聲하고

敗荷無藕하나

尙含清이라

移葵間竹西牆下하니

紅綠分明各自旌』이로다 하엿더니

後韓巖李先生이

繼爲

府하야

改構爲堂하고

仍掛松齋詩于壁하고

竹移于北牆하나

而葵는 無處矣비라

竹因風細笑無聲하고

荷爲秋涼韻更清이로다

不見西牆紅間綠하곤

空餘珠玉映簾旌이로다

雨日새 留新菴縣하다

已見中秋月欲虧하나

南州行客은

尙逕遲로다

紅雲北闕三千里요

白髮高堂十二時라

醉別故人한제

風挽袖하고

愁吟孤館하니

雨催詩로다

徒令倦僕으로

知飢渴이니

屈指歸程併日期하노라

歲季에

得紙書하고

書懷하다

鄉書十數紙가

字字親舊筆이라

晨興忽滿眼일새

讀盡更一一이라

豈不喜平安이리오마는

喜多情轉鬱이라

堂은 霜風菊花節이라니라

西來何所爲으로

悶默繫袍笏이라

但知趁公務하고

不暇憂病骨이라

馳光이

忽不淹하야

逼此歲除日이라

客枕에

多憂思하야

魂夢이

輒飛越이라

無躬良自愧라

報國도

亦云缺이로다

胡不早收愚하야

歸安在蓬幕하야

力排하야

給公上하고

甘旨로

奉怡悅하노

茲該이

分所宜하노

久矣不自決하고

強顏名利數하야

拖抑徒自失이라

猶能得酒狂하고

無計學眞訣이라

敝衣를

屢欲典하고

瓶粟도

行告竭이라

宦情은

易成歡하나

退溪先生文集卷之一

詩

過吉先生園癸巳

朝行過洛水洛水何漫漫의며 牛愁望嶽山嶽山鬱蒼蒼의라 靑流는 微享坤外二 峭壁는 凌高寒의라 有村
名溪溪外乃在山水間의라 先生이 晦其中의새 表閭胡命頌의라 大義不可變의라 崖曰難裏餐 千畝의寒風에
再使飢東轍의로다 扶持已無及의라 植立永堅完의라 丈夫貴大節의라 平生知者難의라 嗟爾世上人은 慎勿愛高官
이랑

目影臺

老樹奇峯碧樹坡에 孤雲遊跡의 總成烟하고 只今唯有高寒月하야 留得精神向我傳이랴다

臺石樓

落葉江湖知幾日고 行吟時復上高樓의라 橫空飛雨는 一時變의로 入眼長江은 萬古流라 往事는 蒼茫巢鶴老하고
樓後는 搖蕩野雲浮라 繁華가 不屬詩人料의새 一笑無言俯碧洲하노라

與羅洲牧字公純訓導李禽로 遊神勸寺하다 乙未

寒谷風塵一夢過하고 從公聊作靜中遊하련다 江山은 曉作懣眸畫하고 樓閣은 晴生六月秋라 問數하니 可能探理
窟의로 談話하노 直欲說時流하노라 歸來穩放輕舟下랑제 自喜猶能近白鷗하노라 公嘗許巢鶴肉糲하야 積功二十年에
年始就하노 是日의 追憶及夢同契舊鍊之法하다

臨風樓 七夕

勝事由來天所賜하노 臨風樓上且偷閑하노라 樹遮午熱風生懣하고 雲破秋陰日映山이랴 老鶴은 飲多하니 如酒渴
하고 寒蟬은 吟苦하야 欲詩班이랴 萬竿脩竹이 臨池岸하니 塵土城中은 自不關이로다

嶺南樓

樓觀危臨嶺海天하의 客來佳菊菊花前이랴 雲收湘岸靑楓外로 水落衡陽白鴈邊이랴 錦帳은 臨洛寒月이로 玉牕은

退溪先生文集

惡吐・符號／3

李

家

源

而復天理由此一小人之過、理而窮人欲亦由此故、故
治心修身이 易한 功也 (同 符號 李安他) 一
라한 것이 功과 德 實證의 아니라는 것이다. 修心
治人은 目的으로 하는 儒家의 本領이 時代思潮의 中核

의 實證으로서 適用된 所以이기도 하다. 이 特殊性의
相互理解가 近世 東亞의 朱子學을 攻訐한 데 있어서의
其本質을 보아, 이에 對해 小論을 試論해 보려고 생각
하는 것이다.

退溪學報 第十五輯 豫告

卷頭辭

退溪學研究院

隨想

論文 (國際學術會議未發表論文)

退溪先生文集 懸吐·符號 (四)

李家源

退溪逸話選 (四)

鄭飛石

退陶弟子列傳 (十二)

李家源

退溪右海先生·啓蒙傳疑 (十一)

姜道寧

學術講演要旨

友校趙大允·渡部聖

退溪學界消息

鄭正京·崔昌圭

만을 보지 않고實在・超越・普遍・論理的立場인 理
 一도 함께洞見하였음으로「無情意云云 本然之體 能發
 能生 至妙之用也」라 하고,「理自有用故自然而生陽生陰
 也(退溪全書, 李公浩)」라 하였고,

「理之爲體 不囿於氣 不局於物 故不以在物者之小偏而
 虧其渾淪者之大全也(同, 答李宏仲)」

이라 했다. 理體는 氣 또는 事物에 局限되지 않는 超
 越者이다. 그 理體의 流行이 곧 다음아닌 理의 用이
 다.

그러나 事物에는 事物의 體用이 있다 하더라도 그것
 이 곧 理의 體用일 수는 없다.

「凡謂體用者 謂是物有是體則卽其體而有其用耳如筆有
 毛有竹尖頭套甲者體也 待人而甲脫柄運飲墨行紙者用
 也. 以是爲筆之體用可也. 若以彼爲體而以人之用筆爲
 筆之用則不可(退溪全書, 答李平叔)」

筆이라는 事物에 方體와 作用이 있다함은 옳으나 筆
 이라는 事物을 體로 삼고 사람의 用筆을 筆의 用이라
 함은 不可하다. 事物의 方體와 作用은 理의 體用이 아
 니기 때문이다. 그러므로 「若以彼筆爲體而以人之用
 筆爲筆之用則不可」라 하였던 것이다.

四、結 論

①退溪는 徐花潭・李一齋와 같이 氣의 永遠性을 認
 定하지 않고 오직 理만을 永遠한 것으로 본다. 따라서
 始原은 唯一한 理의 世界이다.

②退溪는 「所以」・「條理」의 理와 「理一」・「統體」太
 極의 理를 同時에 認定하여 宇宙의 眞相은 潔淨淨
 한 理의 世界라 본다.

③理의 體用을 認定함으로써 理의 二重性을 是認하
 는 理哲學이 確立되었다.

따라서 理의 回復을 居敬의 最後 目標로 삼았고 氣
 質의 變化가 可能하다는 論理的 根據를 提示하였다.

理氣가 共在하는 經驗界라 할지라도 「所以」・「條理」
 의 理 또한 氣를 制約할 能力이 있으므로 主理功夫
 에 努力해야 하고, 그 方法은 곧 居敬이요 主一無適이
 다. 본來的인 理 혹은 本然之性을 回復하여 歡樂의 現
 代文明에 挑戰 또는 克服함을 現代는 바라고 있다. 感
 覺의・享樂의 現代를 克服하는 過程에서 退溪의 理哲
 學과 居敬功夫는 偉大한 方向을 提示할 것이다. 退溪
 의 理는 決코 空理 空談이 아니다.

「飮食男女에 至理所寓而大欲存焉이라 君子之勝之欲

則庶見理氣之渾然一物耳。余以爲太極未生兩儀之際
兩儀固在乎太極之度內 而太極已生兩儀之後 太極之理
亦在乎兩儀之中矣。然則兩儀未生已生 元不離乎太極
也 若相離則無物矣。(一齋集 與奇明彦)
一齋는 太極과 氣는 未生·已生을 通하여 永遠히 不相
離하는 一物이라 보았다.

退溪의 생각으로 볼 때 永遠한 理와 有限한 氣가 어
떻게 未生·已生을 通하여 一物이라 하겠는가, 따라서
다음과 같이 批判한다.

「太極陰陽道器之別 聖賢發明不啻如衆曜之麗乎天。斯
人(一齋)也 其初既不能細心耐煩研精微密只。就圖說上
略見一箇影象 掇取數句緒論 處執以爲定見 謂天下道
理不過如此已。非善爲學者(退溪全書, 答奇明彦別紙)」
이 사람은 잘 研究도 해보지 않고 太極圖說의 한 그림
자만 보고 갑자기 定見으로 삼으니 學問 잘하는 자가
아니다. 이러한 過誤는 理字에 대한 眞知妙解의 不足
이라指摘한다.

「所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲
難耳。若能窮究衆理到得十分透徹洞見。得此(一物)事至
虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔淨得地
一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本而

不囿於陰陽五行萬事之中。安有雜氣而認爲一體 看作
物耶(退溪全書 答奇明彦別紙)」

이것은 李一齋의 理氣一體一物說과 羅整菴, 盧蘇齋
의 理氣一物說을 동시에 拒否한 것이다. 氣陰陽 質
(五行)事物의 本原的 者인 理란 潔淨淨한 것이며 氣
와 相雜·待對하는 것이 아니다.

三、退溪理氣說의 本論

徐花潭 혹은 李一齋 등의 理氣說에 대한 批判을 通
하여 볼 때 退溪는 始原的 理란 超越的 實在임을 分明
히 하였다.

단지 經驗的 現實에 限하여 「理없는 氣없고, 氣없는
理가 없다」는 原則 아래 理氣不相離와 不相雜, 無先後
라 하였으나, 「理無對」 「理無限量」 「理無情意無造件」
이라 하였음으로 그것은 「統體一太極」의 理이다. 따
라서 退溪의 理는 二重性을 지닌다. 實在即法則 內在即
超越, 特殊即普遍, 論理的 立場即經驗的 立場, 혹은
理一分殊(即多)라는 二重性이 있다. 그러나 法則·內
在·特殊·經驗的 立場·分殊는 條理이며 各具一太極
이니 理氣無先後라 하겠다. 따라서 羅整菴 李一齋는
이러한 立場만을 취하였다. 退溪는 「所以」 「條理」의 理

단거 屈伸할 때 屈氣는 伸氣가 아니다. 따라서 一氣가 不滅일 수 없는 것이다. 理란 本來 有無가 없는 데 有無가 있는 것 같이 말하고 氣란 至伸聚形하는 有와 反歸·消滅하는 無가 있는 것이다.

「但以徐所謂『有象散而無有無者爲甚精』又自云『其氣却散而與天地之氣混合無間。』此數處爲可疑。蓋理本無有無而猶有以有無者 若氣則至而伸 聚而形爲有反而歸 散而滅爲無。安得謂無有無耶。氣之散也 自然消盡而泯滅 不待必與天地之氣混合無間 而後就泯也。

(退溪全書 卷二十五, 答鄭子中 講目)

退溪는 根本의 理는 永遠한 것이며 氣는 有限한 것이라 생각하였으므로 張橫渠·徐花潭 및 李栗谷의 「陰陽無始無終(栗谷集·答朴和叔)」說과 立場을 달린 다.

「氣有生死 理無生死之說 得之。以日光照物比之亦善 然日光猶有而無者 以有形故也。至於理 則無聲無臭無方體無窮盡 何時而無耶(退溪全書·答鄭子中別紙)」

氣의 有限性과 理의 無限性을 철저히 究明하였으므로 「理無限量 惟氣有限量 有形故也(退溪全書 李敬亭心齋)」라 하고 거듭 強調하였다. 이러한 생각은 朱子가 廖德明에게 答한 書에서 根據를 볼 수 있다.

南彦經의 「虛靜微妙한 것은 氣의 湛寂한 것이요 先天의 體이며, 生動充滿한 것은 氣의 流行이며 後天의 用이다(退溪集 靜齋記)한 氣一元說 또한 陳白沙·傳習錄에 中毒되었다고 批判하였다. 先天의 氣體와 後天의 氣用을 반대한 것이다.

(2) 羅整菴과 李一齋의 理氣渾一說 批判

朱子와 退溪는 經驗的 事物이란 理氣不相離不相雜한 것으로 보았으므로 「理없는 氣없고 氣없는 理없다」고 하지만, 始原에 있어서는 理先氣後이며 理의 一次性 혹은 優位性을 認定하여 理의 超越的 實在·普遍的 實在性을 強調하였다.

그러나 明의 羅整菴은 理의 超越性을 否認하고 理氣는 始原 혹은 流行過程에서도 一體兩面的인 것, 渾一的인 것으로 보는 同時에 氣의 超越的 實體化 또한 拒否한다.

一齋 李恒(一四九九—一五七六)은 羅整菴과 같은 立場을 취하면서 理氣一體、性氣一體說을 주장하고 心先動說을 말함으로써 退溪의 批判을 받게 되었다.

「易曰太極生兩儀。蓋兩儀未生之前 兩儀存乎何處。兩儀已生之後 太極之理 亦存乎何處 從○裏面深思明辯

李退溪의 異端批判을 通해 본 理氣說

發表者 劉 明 鍾

△ 昌寧學研究院 研究員 △

一、退溪先生の 批判精神

先生の 異端・異學에 對한 破邪는 程・朱 正學의 原正에 그 目的이 있었다.

文峯 惟一이 말하 듯 先生の 學問은 한결같이 程朱를 基準 삼았으며 數善을 來持하고 知行이 並進하여 表裏가 如一하고 本末이 並舉되어 大原을 洞見하고 大本을 植立하였다. 만약 그 至極한 境地로 말하면 吾東方의 唯一한 存在라 할 것이며, 「朱子學은 大中正하야 一偏에 墮落하는 病蔽가 없다」(心經後論)고 스스로 말하 듯 大中正한 朱子學의 立場에서 모든 異端・異學을 批判하였다.

그러므로 禪佛과 老莊의 寂滅虛無性 및 管商・詞章의 功利俗學을 排斥한 것이 程・朱 正學의 顯正

을 위한 것이며 龍東山・白沙・王陽明 등의 禪學性과 羅整菴의 主氣學 및 陽明의 虛說云・徐花潭・李一齊・盧蘇齋 등의 異學性을 批判한 것이다.

二、主氣學 批判

(1) 徐花潭과 南東岡의 氣一論 批判

徐花潭의 一氣長存說과 南東岡(彦延)의 陽明學의 主氣說에 대하여 그 不可한을 극력 주장하였다.

「花潭公所見 於氣數一邊路熟 其爲說未免認理爲氣 亦或有指氣爲理者 故今諸公云或辨於其說 必欲以爲 互古今常存不滅之物 不知不見之頃 已臨於釋氏之見 諸公固爲非矣(氣集集、答南軒甫)」

花潭의 互古今常存不滅한 氣란 곧 理를 氣라 생각한 過誤임을 지적하였다.

「凡人死之鬼 其初不至逃亡其亡有漸……火既滅爐中猶有中氣熱 久而方盡。夏月日既落 餘炎猶在 至極陰盛而方歇 皆一理也但。無久而恒存 亦無將已屈之氣爲方伸之氣耳。(同上)」

죽음에 비유하고 自然現象으로 미루어 보더라도 氣는 恒存하는 것이 아니고, 畢竟 없어지는 것이다.

- (4) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張。
 (5) 徐元鑒 退溪의 琴譜歌 研究 退溪學研究 三號 一九七五、
 (6) 徐元鑒 退溪의 勸義指路辭 研究 退溪學研究 四號 一九七六、
 (7) 退溪先生文集 卷之七 心統性情圖說 二十三張。
 (8) 退溪先生文集 卷之七 大極圖說 十十一張。

近世 東아시아에 있어서 朱子學의 基本問題

發表者 麓 保 孝

△防衛大學校名譽教授 文博▽

東亞의 文化史・思想史에 있어서의 近世의 時期와 東亞의 地域에 대하여 이것을 어떻게 規定할 것인가. 먼저 地域은 支那大陸을 中心으로 하여 南은 越南、東은 朝鮮半島와 日本列島를 포함한 漢學文化圈이며, 時期는 支那에 있어서는 十二・三世紀의 宋代로부터 元・明을 끼고서 清朝衰亡의 十九世紀까지로 하고, 朝鮮과 日本은 十四・五世期の 高麗後期・李

氏朝鮮의 興起와 鎌倉・室町幕府의 制覇로부터 十九世紀의 末葉、朝鮮의 衰頹・德川幕府의 崩壞까지로 한다.

그렇다면 中國에 있어서는 程朱의 理氣心性에 關한 論의 成立으로부터 陸王의 學의 展開를 거쳐 清朝考證學의 隆替를 보게 되는데 一貫하여 그 中核을 이루는 것은 朱子學 즉 宋學이라 하여 무방하다. 朝鮮半島에 朱子學이 처음으로 傳來한 것은 高麗의 安海軒이라 하나 참다운 理解는 그 末期의 鄭圃隱이나 李朝의 李退溪・李栗谷에 결정적인 관련을 갖는다 하여도 大過는 없을 것이다. 우리 日本은 鎌倉・室町五山の 禪僧에 의해 비로소 朱子學을 中國으로부터 直接輸入하여 그것은 朝鮮보다도 근 百年이 빨랐다고는 하나 그것도 참다운 理解는 藤原惺窩・林羅山 이후의 江戸時代라 하여야 할 것이다.

그런데 近世東亞의 朱子學을 考察함에 있어서 支那大陸 본來的 宋・元・明、清과 李氏朝鮮과 江戸德川時代와의 三者의 사이에는 본시 近世儒學 즉 宋學・朱子學의 基盤은 共通되나 각각 그 受容形態에는 三者三樣的 相異가 있고, 그것은 그 歷史的 地理的背景에 의해 결과되어, 그것이 (二六〇) 페이지 계속

가다가 앞이 막나 다신 부러 니거스라」

一段이 序라 하면 第一〇段은 結이라 할 수 있다.

聖賢의 學問에 뜻을 두고 精一執中이라고 하고 서도 結에 와서 退溪는 謙虛함을 나타내어 自己도 初學者로 남을 가르친다는 것이 體證하다고 하면서 좋은 스승을 만나 물어가면서 精進하라고 당부하고 있다.

IV. 結 言

以上에서 論述한 바를 要約하여 結論을 삼고자 한다.

一、陶山十二曲의 創作年代는 陶山十二曲跋과 時調에 나타난 天雲臺와 玩樂齋의 卜築時期 등을 살펴 본 結果 退溪의 六一歲 時인 明宗 一六年(一五六一)의 作이라 推斷해 보았다.

二、陶山十二曲의 主題는 言志와 言學으로 大別할 수 있지만 細分하면 江湖閑情、對詩警戒、戀主忠君、學問修德 등으로 나눌 수 있다.

陶山十二曲中 江湖閑情의 時調는 前六曲 中一、二、五、六曲이 該當되고, 對詩警戒의 時調는 三曲이,

戀主忠君의 時調는 四曲이, 學問修德의 時調는 後六曲 全部가 이에 該當된다.

三、琴譜歌는 聖代の 音樂이던 正聲인 琴瑟言譜 揚하고 또 玄琴의 制度와 聲律을 道德的인 見地에서 附會說明하고 後世에 와서 亂亡이 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相侮의 變聲이 盛行하는 情을 慨嘆한 것이라는 것과 全文을 五段으로 分段하여 그 內容을 具體的으로 살펴 보았다.

四、勸義指路辭는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黑世界만을 좋아하여 날로 混濁해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 創作한 것이라는 것과 全文을 一〇段으로 分段하여 內容을 살펴 보았다.

그 結果 이들 作品에 담겨 있는 退溪의 詩歌觀 音樂觀 등으로 볼 때 그는 韓國詩歌에 대한 올바른 見解와 一家見을 가지고 있어 序에서 言及한 바와 같이 退溪는 「詩人・文學者型의 道學者」라는 規定에 遜色이 없는 人物이라고 본다.

(1) 退溪先生文集 卷之四十三 二十三張.

(2) 徐元變 退溪의 陶山十二曲 研究 退溪學研究二號 一九七四.

(3) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張.

第7段에서는 物慾과 欲慾에서 마음을 찾는 後는 放心하지 말고 오직 精一해서 中을 잡아야 함을 말하고 있다.

이는 精一하고 執中하는 것이 學問의 大法이기 때문이다.

옛부터 精一執中한 이를 보면 堯舜 孔孟 禹湯 文武 周敦頤 程頤 程頤 張載 朱熹 등이 있다.

이들은 모두 執中한 이들이기에 大聖 大賢이라尊崇하고 있으니 사람들은 모름지기 大聖 大賢을 본받아 精一執中하라고 당부하고 있다.

第八段

「百事를 생각하면 輕重이 다 이시며」

……△中 略▽……

「마음 일흔후의 禽獸의 지시되다」

第8段에서는 百事에는 輕重이 있고 萬物에는 長短이 있듯이 仁義로 衡을 삼고 禮智로 錘를 삼아 一錢一兩을 잘 辨別해서 實踐하고 또 學問을 精進하면 自然 堯舜에 갈 수 있다고 하고 있다. 8段的內容을 보면 마치 太極圖說에 있는 「오직 聖人은 中正과 仁義로써 定하고, 靜을 주로 해서 人極을 세웠다. 故로 聖人은 天地와 더불어 그 德을 합하고 日月과 그 明을 합하고 四時와 그 秩序를 합하고 鬼神

과 그吉凶을 합하니 君子는 이를 막아서 吉하게 된다. 故로 天의 道를 세워 陰과 陽이라 하고 地의 道를 세워 柔와 剛이라 하고 人의 道를 세워 仁과 義라고 한다」고 한 說을敷衍하고 있는 듯하다.

「聖人定之以中正仁義 而主靜立人極焉 故聖人與天地合其德 日月合其明 四時合其序 鬼神合其吉凶 君子修之吉 小人悖之凶 故曰 立天之道曰陰與陽 立地之道曰柔與剛 立人之道曰仁與義」.

第九段

「처음의 이질들세 네게서야 두전마는」

……△中 略▽……

「數仞壘 도라들어 杏壇의 을리라」

第9段에서는 赤子의 마음은 人慾에 흐려지지 않은 良心이지만 보통 人心亡 慾心에 눈을 뜬 것이다. 하기에 한번 찾은 赤心을 잘 간직해서 物慾에 눈뜨지 말고 聖賢에 현승 것이니 너무 달리지도 또 쉬지도 말고 조심해서 德과 義에 依持해서 精進하면 程頤 程頤 朱子 曾點을 거처 드디어 孔門에 到는 할 것이라고 하고 있다.

第十段

「나도 첫질이라 仔細히 모르니서」

……△中 略▽……

第五段

「丹田은 두 마음을 하나로 조속함」

……中 略……

第五段에서는 田田과 収發는 다름이 많지만 仁

義와 禮智는 다름이 없기 때문에 人間은 누구를 尊卑하고 마음을 精一하게 하여 仁義禮智를 닦기를 精一하고 있다.

退溪의 心統性情說에 보면 「마음이 性을 統率한 까닭에 仁義禮智가 性이 되고 또 仁義之心이라고 한다. 한편 마음이 情을 統率한 까닭에 惻隱羞惡辭讓是非가 情이 되고 또 惻隱之心이니 羞惡之心이니 辭讓之心이니 是非之心이라고도 한다. 마음이 性을 統率치 못하면 夫發之中을 極致로 할 수 없어서 性之和를 極致로 할 수 없어서 情이 放蕩하기가 쉬울 것이니 學者는 이 點을 잘 認識하고서 반드시 먼저 마음을 바르게 하고 二性을 在義하고 二性을 節制하면 배움의 道를 얻을 수 있다고 하고 있다.」

「心統性故仁義禮智爲性 而又有仁義之心者 心而得政 惻隱羞惡辭讓是非爲情 而又有惻隱之心 羞惡辭讓是非之心者 心不統性 則無以致其未發之中而性見鑿 心不統情 則

無以致其中節之和而情爲蕩學者如此 心正其心以養其性而約其情 則學之爲道得矣」

하기에 本段에서도 배움의 길을 얻고자 하면 마음을 바르게 하여 性을 存養하고 情을 節制하라고 하고 있다.

第六段

「니모음 물이 되어 잘리 잘리 흘러있다

……中 略……

士君子 行身大道야 이만가지 못하리라」

第6段에서는 마음이란 다치流水와 같아서 한 곳에 도아두지 않으면 千萬갈래로 갈라지고 만다고 한다.

學問을 함에도 精一執中하느나가 큰問題가 된다 하기에 學問하는 마음에는 放心이란 絕對로 禁物이고, 또 衆慾에 막히고 人心에 斷絶된 心路를 濫湘竹과 孔庭柏으로 이어 쓰고 大路를 하늘같이 닦아두고 百萬蒼生을 다 가제하는 것이 士君자의 行身大道라고 말하고 있다.

第七段

「이모음 초전주의 마음으로 가지마라

……中 略……

이中을 출회시켜 이만다 잘하느라」

이 날 때는 五倫이 갖추었기에 天地 卽 五倫이라고 할 수 있다.

하기에 五倫을 지키는 이는 참된 人間이라고 할 수 있지만 五倫을 外面하는 人間은 禽獸와 다름없다.

上代 中國의 聖君인 堯舜과 大聖人 孔孟도 모두 五倫을 익혀 實踐한 사람이니 人間은 모름지기 中途而廢하지 말고 堯舜과 孔孟을 效則하여 그들을 만날 수 있도록 五倫을 修行 精進하라고 하고 있다.

第三段

「너몸의 어진일은 적다 하고 마치 말고

……△中 略▽……

너희도 이를 보아 길바로 조바스라」

第三段에서는 마음 修養을 強調하고 있다. 곧 人倫을 行함에 있어 뒷보다도 마음을 닦아 바로 하는 것이 第一이라고 하고 있다.

退溪는 精一하고 中을 잡는 것이(執中) 學問의 大法이라고 보았기에 마음을 精一하고 中을 잡으라고 하였다.

추위를 家畜을 잃고는 찾을 줄 알 아도 마음을 잃고는 찾을 줄 모르는 것을 慨嘆하고 있다.

聖王인 殷湯 周武王과 暴君인 夏桀王과 殷紂王은 聖君과 暴君이라고 해서 한 편은 尊崇받고 한 편은 指彈받고 있지만 그 差異點은 義를 어느 程度 尊重하느냐에서 비롯하였고, 또 孔孟의 學問은 儒學에 있어 大宗이 되고 楊朱와 墨子의 學說은 모두 儒敎에서 異端이라 排斥指彈받고 있는 것도 마음을 精一하고 執中하느냐의 與否에 있다.

人間은 누구나 孔孟의 言語와 法을 行하면 孔孟이 될 수 있지만 盜跖의 衣服을 입고 盜跖의 말을 하면 盜跖이 되고 만다. 人間은 모름지기 이 點을 銘心해서 孔孟의 學問을 배우고 實踐하여 孔孟과 같이 될 수 있도록 精進하라고 하고 있다.

第四段

「富貴도 나날마다 이마를 소질소나

……△中 略▽……

이모음 이러커튼 물러나 일술소나」

第四段에서는 學問은 마음에서 求하지 않으면 昏迷해서 인지 못한다고 하고 있다. 人間은 功利에 誘惑되지 않고 異端에 迷惑됨이 없이 오직 聖賢의 學問을 굳게 믿고 禮義道德의 實踐에 힘써야 함을 말하고 있다.

은 夏聲이라 南山 松柏枝의 孔雀聲과 같고, 第三音은 秋聲이라 西風 白帝城의 孤雁聲과 같고, 第四音은 冬聲이라 北水 長江의 灘聲과 같고, 第五音은 雄聲이라 春秋 戰國時의 地動聲과 같은데, 이는 모두 正聲이기애 이와 같은 소리가 나다고 하고서 太平聖世의 音樂(正聲) 卽 治世之音樂을 玉指로 彈奏할 때 마다 楔마다 各各 다른 清雅한 소리가 나고 特히 「步虛子」 「尋訪曲」을 타면 太平의 詩興이 일어난다고 하고 있다.

第五段

「南薰殿 月明夜의 손조빗겨 안으시고

……△中 略▽……

엇지타 大聖遺譜를 誤傳할 줄 잊을는가」

第五段에서는 舜琴은 治世의 音樂(正聲)이었는데 今世에 와서는 女妓의 音樂으로 變하여 靑樓酒肆에서 오직 輕薄子들의 男女相悅의 變聲으로만 盛傳함을 보고 元來는 治世之音인 大舜의 遺譜를 誤傳하는 것을 慨嘆하고 있다.

二、勸義指路辭。

退溪는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黒世

界만을 좋아하여 날로 混沌해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 本歌辭를 創作한 것이데 이의 創作年代는 알 수 없고 聖學十圖(筆寫) 末尾에 指路辭 後叙와 함께 收錄되어 있어 그 傳해진 經路만을 알 수 있을 뿐이다.

이제 內容을 十段으로 分段하여 살펴 보기로 한다

第一段

「이보소 사람들아 이니말 드러보소

……△中 略▽……

이길을 일치말고 저집으로 니고시라」

第一段에서는 堯舜 때 타고 孔子 때 一層 더 밝혀진 仁義와 五倫이란 大路를 人間이 찾지 않고 但只 斜路와 暗黒 世界만을 즐겨 찾고 있는 것을 보고 몹시 안타까와 해서 人間은 모름지기 仁義와 五倫을 닦아 實踐해야 함을 말하고 있다.

第二段

「그러도 모르거든 쓰흔말 들어보소

……△中 略▽……

남일시 혼자갈제 더욱조심 하여스라」

第二段에서는 人間은 大路와 正道를 行할 것을 一段에서 보다 더 具體적으로 言及하고 있다.

太初에 天地가 肇判할 때는 五行을 갖추었고 人間

거문고(玄琴)의 制度와 聲律을 道德的인 見地에서 附會 說明하고 차츰 世上이 亂世가 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相悅의 變聲이 盛行하는 것을 慨嘆한 것이다.

이제 本歌를 그 文脈에 따라 五段으로 分段하여 內容을 살펴 보기로 한다.

第一段

「玉樓紗窓 花柳中の 白馬金鞭 少年들이

……△中 略▽……

窮天 地理를 大綱이나 일일라」

第一段에서는 輕薄한 少年들이 花柳場에서 妓女와 遊樂하며 玄琴의 音律과 體法도 모르면서 오직 變聲만을 좋아하여 蕩逸하는 것을 慨嘆하면서 正聲의 音律과 體法을 大綱이나 마가르쳐 주었다고 하고 있다.

第二段

「太平代 聖帝王이 樂舞의 또 있는나

……△中 略▽……

「上中下體한 法이 天地人 三才로다」

第二段에서는 中國 歷代를 通觀해 볼 때 太平聖代의 帝王으로는 堯舜을 들이라고 하고, 또 舜帝는 蒼梧山

碧溪邊의 石上梧桐을 베어 五絃琴을 만드니 그 舜琴은 上中下體한 法이 天地人 三才를 模倣했다고 하고 있다.

第三段

「中虛 外實하여 陰陽을 配合하니

……△中 略▽……

九萬里 雲霄의 千仞의 발이로다」

第三段에서는 玄琴의 模倣을 말하고 있다. 玄琴은 中虛 外實하여 背部는 마치 天圓과 같이 둥글고, 腹部는 마치 地方과 같이 모았는데, 青絲로 된 五絃中 三絃은 十六棵 上에 있고 他 二絃은 繩足으로 버티어 놓았다고 말하고 있다.

第四段

「蕭湘 斑竹枝로 줄들이 풀나니

……△中 略▽……

步虛子 尋訪하는 太平의 詩興이라」

第四段에서는 玄琴의 聲律을 말하고 있다. 玄琴은 彈奏하면 玄마다 各各 獨特한 소리가 나는데, 大絃은 마치 老龍의 울음소리와 같고, 小絃은 仙鶴의 소리와 같다. 또 五音을 具體적으로 說明하면 第一音은 春聲이라 東風 百花의 杜鵑啼와 같고, 第二音

동시대의 學問修德의 時調를 보면 退溪는 政論으로
나타나므로서 學問修德의 時調라고도 그를 東方夫子라고
칭하는 所以로 그의 學問修德과 他人의 追從을 불
가능케 한 것이다. 그는 官職에서 물러나 後進들을
指導하는 한편 人性의 善惡과 禮俗을 고르는 데 힘썼
으니 그의 이러한 生活態度와 思想은 바로 弘謬警戒
의 時調로 나타나고 있다.

세째로, 戀主忠君의 時調를 보면 退溪集에는 美人
이란 用語를 사용한 戀主詩는 別로 없고 다만 恩君
聖主洪恩 恩典 君恩 聖恩 國恩 恩波 等の 用語를使
用한 詩가 있을 뿐이다. 退溪의 그 많은 漢詩中 美
人詩는 但只 二篇 뿐인데, 中一篇은 梅花를 美人
이란 別名으로 읊었고, 나머지 一篇만이 君主를 美
人이라 하여 읊고 있다.

하기에 退溪가 美人이란 用語로써 戀主詩를 지은
것은 本時調와 더불어 오직 二篇만이 있을 뿐이다.

그러나 美人詩가 오직 二篇 뿐이라고 해서 그의 君
主에 대한 忠誠心이 稀薄하다고는 볼 수 없으니, 이
一首의 時調에서도 退溪의 戀主忠君之情과 戀君思想
이 잘 나타나 있다.

네가르, 學問修德의 時調를 보면 退溪는 五〇歲

時寒樓庵을 지어 堂名을 「靜室」이라 하고는 그
에 와문혀 讀書하는 한편 모여드는 學徒에게 詩堂을
하는 나날을 보내었다.

이와 같이 學問研鑽과 後進講習에 沒頭한 退溪로서
學問修德을 主題로 한 時調가 많다는 것은 當然의 事
라 하겠고, 또 그의 學問研鑽의 態度和 思想은 바로
學問修德의 時調들에 잘 나타나 있다.

이 學問修德의 時調는 그 內容이 高雅鎮重하여 東
方夫子라는 稱으로 推仰받는 退溪의 人品이 잘 풍기
고 있는 作品이다.

II、歌 辭

一、琴譜歌。

退溪의 音樂(歌樂)觀은 男女相悅의 變聲을 싫어하
고 道德을 存養하는 舜琴과 같은 正聲만을 讚揚하고
있다.

그의 이러한 音樂觀은 그가 쓴 陶山十二曲跋과 龔
岩 李賢輔의 漁父歌跋 그리고 本歌辭인 琴譜歌에도
잘 나타나고 있다.

本歌辭는 聖代의 音樂이던 正聲인 舜琴을 讚揚하고,

를筆寫하여 상자에 감추어 두었다가 時時로 取하여 이를 玩詠하여 自省의 具로 삼았다」고 한 것으로 보아 嘉靖四十四年은 跋을 쓴 年代이지 決코 陶山十二曲을 創作한 年代는 아니라고 본다.

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 跋을 쓴 嘉靖四十四年三月一六日 以前이 分明하다.

後六曲 其一에 「天雲臺 도라드려 玩樂齋 蕭酒호되」라고 하여 天雲臺와 玩樂齋가 보이는데, 年譜에 依하면 天雲臺와 玩樂齋를 지은 것은 退溪六十歲 때인 明宗一十五年 一二月의 일이다.

하기에 陶山十二曲은 退溪六〇歲 때인 明宗一十五年 一二月에서 跋을 쓴 明宗二〇年三月一六日間에 創作한 것이 分明하다.

그는 六〇歲 때 陶山書堂을 構築하고는 그 翌年인 六一歲 때 書堂을 構築한 仔細한 經緯와 그 곳의 秀麗한 形勢를 十八絶二十六絶四絶 詩로 읊었으나 漢詩는 詠頌할 수는 있으나 歌唱하기에는 不滿意가 이어 十八絶 等詩를 지은 然後에 韓國文字로 歌唱할 수 있는 陶山十二曲을 創作한 것이라 생각된다.

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 退溪의 六一歲 때인 明宗一十六年(一五六一)이라고 할 수

있다.

(2) 內容(主題)

陶山十二曲의 主題는 크게 言志와 言學으로 나눌 수 있다. 卽前六曲은 때를 만나고 事物에 接하여 일어나는 感興을 읊었고, 後六曲은 學問修德에 臨하는 心志를 읊었는데, 十二首의 時調에 담겨 있는 主題를 다시 細分하면 다음과 같다.

- ① 江湖閑情 前六曲中 一、二、五、六曲。
- ② 教誨警戒 前六曲中 三曲。
- ③ 戀主忠君 前六曲中 四曲。
- ④ 學問修德 後六曲 全部。

첫째, 江湖閑情의 時調를 보면 退溪는 哲理만을 窮究하는 一般 道學者와는 달리 道를 體得 實踐하는 데 힘쓰는 한편 自然을 벗하고 사랑하는 生活로 一貫하였다. 退溪가 自然에 沒入한 生活를 어느 程度였는가 하는 것을 陶山記에 仔細히 記錄하고 있는데, 거기에서 보면 退溪는 自然을 玩賞하는 境地를 넘어서 自然에 沒入 沈潛하는 狀態에까지 到達했다고 할 수 있다.

이와 같이 自然에 沒入한 그의 日常生活은 바로 江湖閑情의 時調들로 表現되어 있다.

바로 그것이다.

그는 陶山十二曲跋에서 「性情에 느끼는 바가 있으면 每樣 詩로 불렀다. 그러나 今 詩는 古 詩와는 달라 詠頌할 수는 있으나 歌唱하지는 못한다. 꼭 歌唱코자 하면 韓國語로서 創作해야 한다.

그것은 韓國風俗과 音節이 中國과 다르기 때문이다.

「有凡感於情性者 每發於詩 然今之詩 異於古之詩 可歌而不可歌也 如欲歌之 必綴以俚俗之語 蓋國俗音節 所不得不然也」

고하여 漢詩는 詠頌할 수는 있으나 歌唱할 수는 없기 때문에 萬若 歌唱코자 하면 韓國文字로 創作하지 않을 수 없다고 하였다.

實로 이는 唱과 韓國文字로 創作할 必要性을 力說한 것이라 하겠다.

하기에 退溪는 時調로는 陶山十二曲을 지었고, 歌辭로는 琴譜歌、勸義指路辭、相杵歌、樂貧歌、牧童歌 등을 지었다.

本稿에서는 陶山十二曲과 琴譜歌 및 勸義指路辭만을 論究키로 하고 또 이들 作品에 退溪의 思想이 어떻게 反映되고 있는가를 考察코자 한다.

Ⅱ. 時 調

一、陶山十二曲²⁾

(1) 創作年代

陶山十二曲跋에 依하면 陶山十二曲의 創作動機、創作年代、創作地、作者、作者의 詩歌觀 등에 대해 昭詳히 言及되어 있다.

그러나 跋에 明記된 創作年代에 대해서 異論을提起코자 한다.

跋에 「嘉靖四十四年 歲乙丑暮春既望 山老書」라고 記錄되어 있는데, 이는 朝鮮朝 明宗二十年 乙丑(一五六五)三月 一六일로 退溪 六五歲 때에 該當된다.

跋에 보면

「欲使兒輩 朝夕習而歌之 憑几而聽之 亦令兒輩 自歌而自舞蹈之 庶幾可以 蕩篠鄒客 感發融通 而歌者與聽者 不能無交有益焉」姑寫一件 藏之 箴篋時取玩以自省 又以待他日覽者之去取云爾」.

라는 記錄이 있는데, 退溪는 陶山十二曲을 創作하여 「兒輩들로 하여금 朝夕으로 익혀 부르게 하고 또 이

李退溪의 詩歌文學

— 주로 時調와 歌辭를 中心으로 —

發表者

徐

元

變

〈慶北大學校教授〉

I、序 言

退溪는 朝鮮朝 五百年에 있어 첫째가는 巨儒이다.

그는 朱子學을 集大成하여 他人의 追從을 不許하
기에 東方夫子라는 稱을 듣고 있다.

오늘날 大部分의 研究者가 退溪를 「哲學者型의 道
學者」로 規定하고 그에 關한 研究 또한 哲學的인 面
에서만 置重하고 있는 것이 昨今年의 退溪學 研究의
實情이다.

退溪는 「詩人·文學者型의 道學者」라고도 할 수
있다. 그의 珠玉같은 漢詩와 韓國文字(한글)로 創作

된 時調와 歌辭가 이를 말해 주고 있다. 하기에 哲
學의 思想的인 學問의 研究에만 置重한 것이 아니라
詩歌文學의 研究도 並行되어야만 退溪學의 眞面目을
살필 수 있다고 본다.

當時 兩班社會에서는 漢字로 쓴 글을 眞書라 하고
韓國文字로 쓴 글을 諺文이라 하여 賤視하였기 때문
에 自然 漢詩보다는 韓國詩歌를 가법게 보는 傾向이
있었다.

朝鮮朝 中葉을 代表하는 漢文四大家의 一人인 象
村 申欽은 韓國文字로 三十首의 좋은 時調를 創作한
바 있으나 時調의 優秀性和 特異性을 發見하지 못하
고 但只 韓國詩歌는 漢詩를 짓는 餘技로써 創作한다
고 하였다.

그의 放翁詩餘序에 보면 「合心한 바가 있으면 詩
章을 짓고 그래도 餘繼가 있으면 方言으로 읊어 諺
文으로 記錄한다」고 하였다.

이는 韓國詩歌에 대한 象村의 見解만이 아니고 當
時 儒者들의 共通的인 見解라 할 수 있다.

그러나 退溪는 當時의 一般 儒學者들의 見解와는
달리 韓國詩歌에도 깊은 理解와 一家見을 가지고 있
었으니, 陶山十二曲跋과 漁父歌跋에서 言及한 것이

八子라 불리워 上總道學의 先導의 始祖가 되었다. 門人들은 鄉里에 돌아오면 각각 塾 등을 열어 地方敎學의 振興을 담당하였다. 이것은 酒井修敬의 元祐도 있었기는 하나 이 地方의 土地도 肥沃한 데다 그 위에 九十九里濱의 漁業도 豐盛하여 비교적 生活이 윤택하고 好學의 氣風이 있었기 때문이라 생각된다. 迂齋는 直方門의 第一人者이었으나 동시에 綱齋나 尙齋에게도 배웠으므로 崎門三派의 學을 다 닦았고, 그 第二子 默齋가 直方學派를 중심으로 한 崎門의 文獻을 集大成하여 後世에 傳하는 重要한 役割을 完遂하게 되었던 것이다. 그 默齋가, 迂齋의 門人이 많았던 上總의 땅에 이끌려 와서 孤松庵을 짓고 晩年의 二十年을 지내게 되었던 것이다. 默齋의 淸名 幸谷 坊 定住에 가장 盡力한 것은 上總八子의 한 사람인 鶴澤近義로서 名主이었던 鶴澤一族이 學族의 恩師 迂齋의 아들인 默齋의 生活을 돌보았다. 默齋는 당시 江戸에서는 名聲이 알려진 學者이며 門人도 많고, 湯島聖堂의 敎授로 推薦된 일도 있고, 많은 大名으로부터 招請도 되었으나 모두 固辭하여 받지 않고 드디어 平凡한 시골인 東金市의 서쪽 이웃에 해당하는 淸名幸谷의 땅에 退隱하고 말았다. 이것은

名刺의 번거로움으로부터 떠나서 오히려 時流에 抵抗하고 항상 孤高한 精神을 堅持해서 진정한 學問의 追究에 當하여 崎門學의 著述、先輩學友의 遺書의 編纂 등에 의해 그 學問을 後世에 전하려고 하였던 것이다. 이것은 또 孔子나 朱子나 退溪에 본받은 行動이었다고 생각된다.

自己의 學問의 研鑽에 當함과 동시에 많은 門人도 가르치고, 終焉에 이르기까지 學問의 工夫에 情熱을 계속 쏟아왔다. 寬政十一年(一七九九)十一月二十七日, 「恭惟千載之心, 敬者是心之眞, 聖人專是道心, 秋月照寒水」란 말을 終筆로 하여 세상을 떠났다. 年六十八歲.

默齋의 沒後, 上總에 있어서 그 敎를 지키고 講學을 계속한 사람은, 崎門學派系譜에 所載된 者만으로도二十七人이다. 모두 先生의 學問을 祖述, 道學의 研鑽에 힘써 많은 門人을 養成하고 그 指導를 담당하였다.

上總八子의 末裔들도 또한 그러하여, 師弟가 서로 이어 道學의 傳統을 지키고 遺跡・墳墓를 守護하면서 昭和의 初年에 이르기까지 學塾에 있어서는 道學을 講하는 일이 계속되고 있었다. 默齋의 正統을 계

으면서도, 孔子, 孟子, 朱子에 이은 偉大한 先哲로서 지금까지도 높이 尊崇되고 있는 일인 참으로 진기한 일이라 할 것이다.

稻葉遷齋를始祖로 하는 上總道學의 사람들은 항상 冬至文을 獻志의 資料로 삼아 오늘에 이르기까지 일어 전하고 말로 전해 오고 있다.

冬至文을 다음에紹介한다.

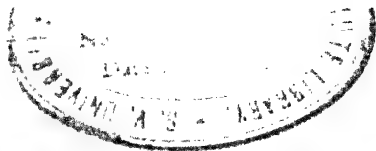
「道之廢而不行, 猶擔物之捨置地上也. 若有其人出於其時, 則任之而使不永墜地矣. 今務聖學者乃擔夫也. 俗學之徒則路中之游手耳. 何足望道之任乎. 朝鮮李退溪之後, 欲負荷此道者, 吾未聞其人焉. 中庸序所謂吾道之所寄, 不越乎言語文字之間, 正謂此也. 我邦自古至于今, 欲任此道者幾人也耶. 一三子有志於聖學矣. 乎無乎. 若果有其志, 則堅立脊梁骨, 可以願學孔孟矣. 曾子不云乎. 士不可以不弘毅, 任重而道遠, 仁以爲己任, 不亦重乎, 死而後已, 不亦遠乎. 豈悠悠徘徊終歲月, 與夫游手浮浪之徒爲伯仲哉. 享保丙申冬至日, 直方書之, 與鈴木正義野田德勝永井行達, 以勵其志云(享保丙申 元年 一七一六年, 鈴木正義는 稻葉遷齋이다).」

日本에 있어서 遷齋의 價値를 發見하고 이것을 스스로의 學問에 活用한 것이 그 思想의 基礎로 삼은 것

은 山崎闇齋인데, 그 闇齋學이 어떻게 해서 山武, 東金 周邊의 땅에 뿌리를 박아 上總道學이 되었는지에 대하여 말해 본다.

山崎闇齋는 六千의 門人이 있었다고 전해여지는 데 그 가운데서 특히 傑出한 세 사람이 있었다. 佐藤圓方, 淺見綱齋, 三宅尙齋이다. 그 學風은, 直方은 적극적으로 眞理를 追求하는 哲人風의 學問이고, 綱齋는 情熱的이며 實行을 존중하는 志士의 인 學問이고, 尙齋는 學究的이고, 着實하게 공부하는 學者風의 學問이어서, 똑같이 闇齋學을 講하더라도 각각 特質이 있었다. 여기에서 崎門도 三派로 되어 각각 그 門流는 衍연해 나갔는데, 그 直方의 弟子가 稻葉遷齋이다.

直方의 門人 가운데에 酒井修敬이라는 武士가 있어 上總國 成東町の 橋梁—— 이것은 幕府의 直轄이었다——의 修築에 代官으로서 出張나왔을 때에 土地의 名主들에게, 地域의 發達은 먼저 學問이 第一이라 해서 學問을 좋아하는 青年의 推薦을 요구하여, 鈴木養察, 和田義巳의 두 사람을 선발해서 先輩弟子인 稻葉遷齋의 門에 入門케 하였다. 이것이 계기가 되어 그 지방의 子弟들이 續續 江戸로 가서 遷齋의 門下에 들어갔다. 그 가운데 특히 뛰어난 사람이 上總



以爲終身事業。

(20) 量子力學分野에서 因果律의 適用을 받지 않는다고 하는 데
 中 Dirac, Foundation of Quantum Mechanics 3rd Oxford Univ.
 1960版 参照。

●研究發表●

지금에도 남아있는

退溪의 學統

— 上總道學의 大沿革 —

發表者 松戸光夫

△日本李退溪研究會理事▽

上總道學과 退溪學과의 學問的인 연관성 등에 대
 하여는 阿部會長の 論文에 詳述되어 있어 學者가 아
 닌 내가 이제 새삼 말할 것도 없으므로 다만 여기서
 는 事實만을 紹介하려고 생각한다.

千葉縣 東金市の 東隣、成東町 元福寺에서는 毎年
 十一月二十七日、稻葉默齋의 門流에 연고가 있는 사
 람들이 모여서 上總道學의 最後의 道統을 잇는 梅澤

芳男氏를 中心으로 默齋忌——이 날이 默齋의 忌日에
 해당함——가 행하여진다. 靈前에서의 讀經과 燒香,
 그리고 나아가 墓所에 이르러서의 獻花와 禮拜、本堂
 으로 돌아와서는 默齋의 肖像畫을 벽에 걸어놓고 그
 앞에 모두 모여 먼저 冬至文을 읽고 이어서 座談、
 清話를 하는 일이 慣例로 되어 있다.

數年前、墓所가 縣의 教育委員會 指定의 史蹟으로
 되면서부터는 成東町 教育委員會가 主權하는 형식이
 취해지고 있으나, 行事는 前과 마찬가지로 행해지고
 있다.

이 冬至文을 읽는 會는、前에는 毎年 冬至日에 冬
 至會로서 행하여져 왔던 것인데、近年에는 默齋忌와
 아울러 행하여지게 되어 있다.

冬至文은 後記와 같이 字數二百三十一의 短文이
 기는 하나、山崎闇齋의 門流인 佐藤直方學派에서 가
 장 소중히 취급되어온 一文이고、또 그 가운데 「朝
 鮮의 李退溪 이후 이 道를 負荷하고져 하는 者를 나
 는 아직 그 사람을 듣지 못하였노라」라고 있는 것은
 참으로 注目할 만한 일이다. 上總道學에 有關係한 사
 람 가운데、退溪 바르 그 本의 學問思想、生涯 등에
 대해 구체적인 知識을 갖지 못한 사람들이 적지 않

蘇詳來取之意，深可見其理氣之相離不離的主張，其說甚力。（退溪先生文集卷十六 答奇明彦 非四端七情論理氣漸）

3 應谷의 以셔도 理氣不可分言 必然의 으로 解釋하는 傾向의 强하다. 다음에 한 句節에 引用을 한다. (應谷集 卷五 答成在厚)

雖聖人之心，未嘗有無感而自動者也。必有感而動而所感，皆外物也。何以言之，感於父則孝動焉，感於君則忠動焉，感於兄則敬動焉。父也君也兄也者，皆是在中之理乎。天下安有無感而由中自發之情乎。今若以不待外感，由中自發者爲四端，則是無父而孝發，無君而忠發，無兄而敬發矣，皆人之眞情乎。(譯文亡 本稿 結語 參照)

(4) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦

就同中而知其有異，就異中而知其有同。分而爲二，而不害其未嘗離，合而爲一而實歸於不相離，乃爲周悉而無偏也。

(5) 上同文集 續集 卷八 雜著

理外無氣，氣外無理，固不可斯須離也。

(6) 上同文集 卷十六 答奇明彦

天下未有無異之氣，亦未有無氣之理。

이와 同一한 句가 性理大全에도 보인다.

(7) 「物」의 概念에 관해서는 宋時健의 論文「李退溪哲學에 있어서의 理氣共在의 原則」參照(上同 退溪研究所刊『韓國의 哲學』第三號 一九七六、一二)

(8) 上同文集 卷十六 答奇明彦(論四端七情第二書) 夫四端非無氣，七情非無理。

(9) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦 上同

天地之性專指理、氣質之性理與氣라는 問題에 대하여 退溪는 混謂天地之性 固專指理、不知此際只有理、還無氣乎라고 하였다.

(10) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(論四端七情第二書)附天地之性專指理、氣質之性理與氣、雖是理之發、固然是氣之發、非專指氣。

(11) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中

未有事先有道理，知未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理，不成立無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在這裏面，未有事物之時，此理已具，少問題，處只是此理。

(12) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(上同)

一則理爲主，故就理言。一則氣爲主，故就氣言耳。四端非無氣，而但云理之發，七情非無理，而但云氣之發，其義亦猶是也。

(13) 朱子文集 卷四十五

蓋天地之間，只有動靜兩端循環不已，更無餘事此之謂易，而其動靜，則必有所以動靜理焉，是則所謂太極者也。

② 「主」에 관해서는 「主宰」로 解釋한 例가 있다.

成樂勳氏는 번역版『韓國의 大思想全集』(一九七二年 同和出版社刊) 一〇卷 李滉 二三四P下、同二四〇P上에서 「主를 主宰로 새기고 있다. 그렇다만 理가 主宰者인데 「理를 주재」한다면 또 다른

主宰者를 認定하는 것이므로 「主」는 主宰가 아니라 「主로」라고 새김이 妥當하다고 생각한다.

(14) 理가 氣의 動靜으로 말미암아 照現된다는 說에 관해서는 宋說變 論文「李退溪의 理氣互發說研究」參照(上同『韓國의 哲學』第二號 所收、一九七四、一二)

(15) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(第二書)

然猶可以專指理言、則氣質之性、雖雜理氣、寧不可指氣而言之乎。

(16) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(上同)

孔子言相近相遠之性。孟子言耳目口鼻之性。此皆就理氣相成之中，偏指而獨言氣也。

(17) 上同

周子有無極太極之說，此皆就理氣相循之中，別撥而獨言理也。

(18) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中講目

理順而氣順、則善。氣撓而理撓、則惡。

(19) 退溪先生文集 卷十四 答李叔獻

虛人觀勿先執定於已見，積漸熟然，未可責效於時月，弗得弗措直

인對象을 原因으로 行爲로서의 結果는 恒常一致되
지 않을 수 없으니 感覺의 必然論 또는 因果論으로
陷入되다. 主觀과 客觀은 늘 일치되었끔 決定되어
있으니 意志自由의 餘地도 없다. 孝를 위한 人間
努力은 無用이 되어지며 그런데 人間努力없이 孝가
實現된다고 함은 想像도 할 수 없다. 上例文에서 오
직 말할 수 있는 것은 우리가 어떤 行爲를 한 후에
그 行爲는 必然적으로 決定되어 있다고 말할 수 있
는데 불과하다. 따라서 必然性은 完全히 無內容이
될 뿐이다. 우리는 어디까지나 스스로 어떻게 行爲
해야 할 것인가를 생각하면서 行爲를 選擇해 가야
하는 것이므로 자신이 어떤 行爲를 行하겠끔 決定되
어 있는가 아니가를 생각할 것은 아니다. 이런 意味
가 李退溪의 主理, 主氣說의 眞意이며 따라서 不可分
의 內容을 이루는 것이라고 할 수 있겠다.

생각컨대 人間은 어떻게 스스로의 道理를 다하게
되느냐 하는 문제에 다만 人間이기 때문이라고만 한
다면 根本的인 答이 될 수 있겠는가. 마땅 그 答을
肯定한다면 禽獸는 禽獸이기 때문에 行動한다 해도
아무런 不合理한 答이라고 할 수는 없을 것이 아닌
가. 따라서 이러한 人間과 禽獸의 区别에는 根本的

인 差異를 認定할 수 없다. 그러나 人間行爲가 主理
로도 또 主氣로도 되는 거기에는 意志의 自由를 認
定하기 때문이라고 할 수 있을 것인 故로 人間은 努
力하지 않으면 안된다는 根據를 갖게 된다.

李退溪 哲學에 있어서 居敬窮理라는 人間努力은
실로 이와 같은 理論의 根據 위에 構築되어지는 것
이라고 생각한다.

以上과 같이 볼 때 李退溪哲學에서 理氣不可分の
關係에는 必然性이 全的으로 否認되고 主理, 主氣 되
어지는 그러한 不可分인 것이다.

[註]

(1) 主氣說의 代表的인 學者는 徐花潭인데 花潭은 「理氣說」(花潭集 卷二 雜著)에 다음과 같은 句節이 있다.
氣外無理, 理者氣之宰也. 所謂宰非自外來而宰之, 指其氣之用事, 能不失所以然之正者, 而謂之宰. 理不先於氣……

(2) 宋神慶의 論文 「退溪哲學에서의 理氣關係와 理先問題」(參照, 慶北大 退溪研究所刊, 韓國의 哲學, 第五號 所收 一九七、三)

(3) ① 奇高峯은 理氣關係를 因果法則의 으로 보는 견解이 强하다. 「哲學研究」第一三輯 所收 宋神慶의 論文 「奇高峯의 己未問書考索」(參照, 韓國哲學研究會刊 一九七、三、五)

② 李退溪는 奇高峯의 第一問書를 받고 答書에서 奇高峯의 理氣不可分을 너무 強調했다고 하였다. 이點으로서도 奇高峯은 不可分을 必然的으로 解釋했다는 意味가 있다. 退溪의 그 本文은 다음과 같다.

생각해 보면 自明하게 될 것이다. 自然法則의 發見은 말로 나의 없이 實驗에 있다. 實驗이란 自然現象을 人爲적으로 一定한 條件下에 들으로써만이 可能하다. 이렇게 自然科學에 의해 法則이 發見된다는 그 自體가 自然現象의 過程이 法則에 의하여 必然적으로 決定되어 있지 않음을 나타낸다고 할 수 있다. 사실 自然科學이 發達하면 그만큼 우리는 自然現象의 過程을 人間이 願하는 데로 變化시켜 나갈 수 있다는 것을 示唆한다고 할 수 있다. 人間이 뜻하는 대로 自然法則을 利用하기 때문이다. 이것은 自然現象의 過程에 必然性이 存在하는 것을 나타낸다고 할 수 있다.

人間行爲에서도 같다. 人間行爲에 있어서 行爲나 意志가 外的인 原因에 의해서 必然적으로 決定된다고主張할 수 있겠는가. 因果의 必然性을 絕對의이라고 確信할 수 없는 것은 人間行爲에 있어서도 같다. 神이 아닌 人間에 있어서는 스스로가 스스로의 行爲를 擇하지 않으면 안된다. 人間の 立場에서는 限、意志의 自由는 人間の 立場의 事實로서 認定하지 않으면 안된다는 데는 否定할 수 없을 것이다. 人間이 살아야 하는 以上 어떻게든 自己가 스스로의 行

爲를 決斷해야 하기 때문이다. 따라서 우리는 行爲를 하려고 하는 限 어떻게 行爲해야 하는가의 問題에 直面한다. 이런 故로 人間行爲의 選擇도 우리 는 그 自身이 自由로 行하고 있다고 생각하겠지만 그 실、理氣哲學에 있어서는 人間行爲에 不可避의 準則이 있다고 하는 것이 事實이다. 이런 事實이 一理氣不可分」으로 表現되었다고 할 수 있지 않을까 한다. 그래서 이 不可分の 解釋에 重要한 이 있다고 하는 것이다. 만일 不可分을 必然의이라고 解釋한다면 다음과 같이 說明된다.

「비록 聖人の 마음이라도 일찌기 感하는 것이 없이 自動하는 것은 없는 것이다. 만드시 感하는 것이 있어서 動하지만 感하게 되는 것(對象은 外物이다. 왜냐하면 父에 感하면 孝가 動하고 君에 感하면 忠이 動하고 兄에 感하면 敬이 動한 즉, 父며 君이며 兄이라는 것이 어찌 이 心中에 있는 理이겠는가. 天下에 어찌 感함이 없이 心中으로부터 自發하는 情이 있으랴. 이제 만일 外感을 기다리지 아니하고 心中으로부터 自發하는 者를 四端이라고 하면 이것은 父 없이 孝가 發하여 君 없이 忠이 發하며, 兄 없이 敬이 發한다 함이니 어찌 사란의 眞情이라.」(原文은 註3의 ③참조)

分析해 보면 父에 대한 孝는 必然의이 되며 外的

이와 같이 主理、主氣說로 解釋하고 있고、主氣以外 主理를 다음에 보기로 한다。

「옛날 孔子에는 純善成性論이 있었고 周濂溪에는 無極而太極이 있었는데 이 說은 다 理氣가 서로 따르는(共在) 가운데서 다만 理만을 지적인 것일다.」¹⁷⁾

여기서 問題提起의 序論으로 돌아가서 생각해보자. 理와 氣는 不可分이지만 그 不可分인 故로 理와 氣가 必然의인 關係에 있는 것이 아님은 主理、主氣說로 명백해졌다. 그런데 理氣共在의 世界에는 善과 惡으로만 直截될 뿐인가.

「理가 顯하고 氣가 따르면 善이고, 氣가 揜하여 理가 隱하면 惡일다.」¹⁸⁾

라고 한 데서 알 수 있듯이 理가 顯하는 만큼 또 理가 隱되는 만큼의 善과 惡이 있게 된다. 다시 말하면 主理로 되고 主氣로 되는 만큼 善惡이 있게 된다. 이것을 李退溪는 「積漸純熟이라 하였다.」¹⁹⁾ 漸次를 쌓아서 純粹하게 익는다고 하는 여기에 眞理 또는 善에는 漸次的으로 到達될 수 있다는 方法論이 成立된다. 이렇게 李退溪의 方法論은 漸進法이므로 主理主氣는 결국 漸進法에 의한 實現過程이라고 할 수 있는 것이다. 退溪에 急進의 이거나 禪과 같은 直觀

의인 思想이 없는 것은 眞理探求의 方法이 根本的으로 다르기 때문이다.

V、結語

以上으로 序論에서 提示한 問題인 李退溪의 理氣說에서의 「不可分」과 「理先」의 意味를 살펴 보았다. 그 不可分은 理와 氣의 關係에 必然性을 不認하였고 또 理先은 論理的인 想定이거나 抽象的인 假定이 아니라 太初부터 實存하는 原理에서 오는 實體였다. 이러한 解釋을 基本으로 하여 愚見을 약간 敘述하고 結尾로 삼을까 한다.

因果法則의 必然이 物理學의 分野에 있어서도 如斯한 條件下에는 반드시 이런 現象이 일어나는 形式으로서의 因果法則이 成立 안되는 경우가 널리 發見되고 있다. 그것은 量子力學分野에서 量子力學이 對象으로 하는 現象은 基本的인 意味에 있어 嚴密한 因果律의 適用을 받지 않는다. 어떤 現象을 生起시키는 條件은 確率的으로 表現될 뿐이라고 한다.²⁰⁾ 이래서 現象究明이 因果法則으로서는 그 絕對性을 가질 수 없는 것이다. 그것은 自然科學이 自然法則을 發見할 수 있었던 것은 무엇에 의한 것이었던가를

다.

⑤ 氣의 主宰者인 理는 스스로 現象을 創出하거나 造作해 내는 自己展開의 概念이 全無하다. 「動靜、氣也」(朱子文集 九十四道夫錄)가 定理이므로 當然히 理에는 動靜이 排除된 그런 性格으로 理는 理이며 氣는 氣이면서 同中異 異中同으로서 共在한다.

以上에서 考察한 바 李退溪哲學에서의 理와 氣는 事象에 發展體系를 이루는 原理가 아니라 當面한 事象을 說明하는 原理로서의 體系라고 할 수 있을 것이다.

IV、不可分の意味(主理主氣)

李退溪哲學에서 理氣不可分の 特性은 「主理主氣」라고 하는데 있다.

「한편으로 理를 주로 해서 理라고 말한 것이요 한편으로 는 氣를 주로 해서 氣라고 말한 것 뿐입니다.」¹²⁾

이렇게 主理 主氣에는 물론 理氣가 共在하고 있다는 同中異하는 가운데 理가 主、氣가 主로 되는 狀相을 意味한다. 여기의 「主」에 관해서는 動詞的의 用法으로 「主로 된」이다. 理氣가 共在하는 데서 上述한 바 動靜은 氣에 속함으로 生滅變化하는 거기에는 자연히 強弱의 循環이 있음은 말할 나위도 없다.¹³⁾

強弱이 循環하고 流動하고 氣에 의해서 理는 隱顯하게 될 것인 바 氣弱이면 主理이요 反對로 氣強이면 氣主의 狀相이 展開되지 않을 수 없다. 이러한 主理 主氣를 李退溪는 理顯 또는 理隱이라고 하였다. 眼 前의 모든 事象은 窮極의 것으로는 氣의 動靜에 의한 理의 顯・隱일 뿐이다. 이러한 主理、主氣說에 의해서 李退溪는 理와 氣가 必然의인 關係가 아님을立證해 주고 있다. 主理、主氣說을 좀더 考察해 보면 「天地之性」은 理만을 指稱할 수 있으니 氣質之性이 비록 理氣가 함께(共在)했다 하더라도 어찌 氣를 가리켜 말할 하지 못하겠습니까?」¹⁴⁾

天地之性の 成立은 理氣에 의해서이다. 그러나 그것을 理라고만 하는 것은 氣가 無力하여 理가 顯(主理)하니까 理만이라고 할 수 있는데 불과하다. 氣質之性도 물론 理氣에 의해서 成立되는데 氣가 強하면 理가 隱(主氣)할 가능성이 있으므로 氣라고만 할 뿐이다. 李退溪는 孔子의 性、孟子의 性 그리고 周濂溪의 太極에 관하여 다음과 같이 풀이한다.

「孔子는 相近相遠의 性을, 孟子는 耳目口鼻의 性을 말한 것은 理와 氣가 서로 相成(共在)한 가운데서 氣의 한쪽(主氣)만을 말하여 다만 氣라고 한 것입니다.」¹⁵⁾

인다고 할 수 있겠다. 그렇다면 이 자연 속에는 또 얼마만한 法則이나 原理가 未發見된 채로 있는지 아무도 모를 것이다. 그것은 無限이라 할 수 있기 때문에 지금까지 人間이 發見해 놓은 것은 無限에 비하면 極少數에 불과할 것이다. 未發見으로 自然 속에 있는 原理와 發見되었어도 應用 못한 채 있는 原理 그 自體 이것이 李退溪가 말한 「理先」의 意味이다. 따라서 그러한 原理는 經驗의 世界와 關係되었을 때 비로소 價値가 있게 됨으로 「理先」의 價値는 자연히 空虛를免치 못한다.

自然法則의 경우와 같이 人間界에 있어서도 그러하다. 人間行爲의 道理도 個個의 人間行爲와 關係없이 먼저 存在하는 人間道理나 規範이었다. 이것이 理先인 것이다. 이를테면 人間의 道理는 어느 特定인의 生死와 關係없이 存在한다. 子息이 出生해서 父子間の 道理가 생기지만 그 道理는 父子의 關係가 成立되기 前부터 嚴存하며, 反對로 死亡의 경우에도 그러하다. 特定인이 死亡했다고 해서 父子의 道理가 消滅하는 것은 결코 아니다. 이렇게 父子, 兄弟 또는 夫婦 등 特定인의 關係變化와는 相關없이 嚴然히 存在하는 道理, 이것을 李退溪는 「理先」이라고 한

것이다. 이 「理先」(無關의 理)은 父子, 兄弟, 夫婦 등등의 現象(氣)과 同時에 「그 속에 넣어주는 것」 즉 共存함으로써 (有關의) 理로서의 그 價値를 發揮하게 된다.

李退溪의 說이 理氣哲學에서 矛盾이라고도 생각되는 「理先」을 以上에서 考察하였거니와 이 理先說에 의해서 다음 5個項이 闡明되었다고 할 수 있을 것이다.

① 理를 認識함에 있어서 太初부터 存在하는 理 그 自體를 認定하고

② 이 理는 그 自體서가 아니라 經驗界인 氣와 共在함으로써 비로소 所以然之故 所當然之則으로서의 主宰자가 되며

③ 氣와 共存하는 理는 어디서 왔느냐 하는 理의 由來는 自然 속에 太初부터 存在하고 있는 原理이며 또 人間界에 있어서 個個의 行爲를 超越한 普遍的인 道理 혹은 道德律에서 온 것이다. 그러므로 眼前에 生成變化하는 事象인 氣의 主宰者로 될 수 있다.

④ 이런 意味에서 氣와 共在하는 理는 결코 抽象的인 假定이거나 단순한 論理的인 想定이 아니라 太初부터의 法則, 原理 또는 道理에서 由來된 實體의

이 氣에 先在하는 理일지나 理氣共在하는 正面으로 相衝된다고 하지 않을 수 없고 따라서 上記三定則은 無意味하게 된다. 그래서 이 대목을 가지고 李退溪說을 「理先氣後」라고 斷定하여 理氣不可分の 定理에 어긋난다고 하게 된다. 위 例文은 바로 그러한 攻擊을 받게 되는 句節인 것이다. 그렇다면 우리는 여기서 李退溪가 理先을 公然히 敘述한 그 眞意가 무엇인가를 再考察하지 않을 수 없게 된다.

위의 例文을 가지고 이 問題를 考察해 보기로 한다. 매우 平易한 文章인데 分析해 보면 두 대목에 注意를 갖게 한다. 其一은 君臣이나 父子가 있다는 現象以前에 理가 있다고 한 점과, 其二는 그러한 現象이 있기를 기다려 그 속에 그 理를 넣어준다고 한 점이다. 現象 즉 氣以前에 이미 存在하는 理는 氣와 關係 지워져서 비로소 理氣가 共存하게 되며 따라서 그 理에 의해서 氣로 成立된다. 여기서 分明해진 것은 氣와 共存하는 理의 由來이다. 氣보다 앞서 太初부터 있는 原理로부터 由來하니까 氣와 共存하는 理는 論理的인 想定도 아니요 抽象的인 假定도 아닌 實體라고 할 수 있다. 그러므로서 所以然之故, 所當然之則의 性格이 주어져 主宰者라고 불리워질 수 있는

所以를 李退溪는 究明, 定立한다고 할 수 있다. 이러한 理에 대한 認識의 의해서 理는 變함없이 存在하지만 氣와 關係되지 않았을 때와 關係되었을 때의 識別이 可能해진다. 氣와 有關의 理이든 無關의 理이든 間에 理自體가 갖는 性格에는 아무런 變함이 없다. 그러나 氣와의 無關으로 單獨을 存在하는 理는 空虛하다 할 수밖에 없다. 그것은 李退溪가 氣와의 共存으로 즉 有關의 理가 되어서 비로소 萬物存立의 原理로 될 수 있다고 했기 때문이다. 「있기를 기다려 그 속에 넣어준다」고 한 表現이 이러한 意味이다. 따라서 理는 어디까지나 氣에 대한 理이며 氣 없는 單獨의인 理가 「理先」인 것이다.

생각컨대 自然 속의 原理는 아득한 太初부터 存在해 있다. 現代에 있어서 發達된 科學文明은 人間의 太初부터의 自然法則(原理)을 發見하여 그것을 應用하고 活用함으로써였다. 如何한 手段을 통했건 自然 속의 法則이나 原理를 發見했다는 이 事實은 오늘날의 科學文明을 이루어 놓은 源泉이었음을 아무도 부정할 수 없을 것이다. 이런 점에서 본다면 未來로 向하여 科學이 發展해 가는 基底에는 새로운 自然法則이 發見되고 그것을 人間이 應用하고 活用하는데

氣 어느 一者の 單獨性을 否定하고 있고 그 三定則의 本質이 演繹的 論理이기 때문에 天地之性만이 理單獨으로 存立할 수 있다고 하는 例外는 있을 수 없다. 奇高峯의 觀點은 이렇게 誤謬를 犯하고 있기 때문에 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠읍니다」라고 敎示한 것이다.

돌이켜 본다면 明宗 一四年 己未(一五五九年)에 李退溪에게 보낸 奇高峯의 質問書(第一書)에서 「天命圖」의

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 한 退溪의 說明句가 잘못이라는 斷定은 실은 理와 氣는 떨어질 수 없다는 「不可分」에만 熟知하였을 뿐 萬物은 理氣共在로 存立한다는 物의 概念과 演繹的 論理에 結論은 確知가 包含된 推論이라는 데는 미처 미치지 못한 데서 온 過誤였다. 李退溪의 「四端理之發 七情氣之發」로 된 命題의 「理之發」은 理氣共在하는 가운데서의 理이며 「氣之發」도 역시 理氣가 共在하는 가운데서의 氣이지 결코 理나 氣를 單獨의인 存在로 認定함이 아닌 것이다. 불과 十個 字로 된 이 命題에는 上記 三定則이 그 基底에 있는 것이다.

Ⅲ、理의 由來(理先)

李退溪哲學에서의 理와 氣는 그 어느 一者の 單獨性을 否定하고 어디까지나 兩者는 同時共在하는 不可分の 關係였다. 그와 같은 關係를 三定則으로 規定하였고 이러한 規定을 基底로 하여 理 없는 氣 없고 氣 없는 理 없다는 萬物存立의 原理가 樹立되어지는 것이었다. 그러므로 理氣關係에는 同時共在 以外 다른 餘地는 全無하다.

그런데도不拘하고 李退溪의 理氣說에는 「理先」의 概念이 있음을 發見하게 된다. 理先이란 理는 氣보다 先在한다는 뜻인데 門人 鄭子中(惟一、號文峰)에게 보낸 答書 가운데 이러한 「理先」의 概念을 볼 수 있다.

「事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말한 것입니다. 君과 臣이 아직 있기 前에 이미 먼저 君臣의 理가 있고, 父와 子가 있기 前에 이미 먼저 父子의 理가 있는 것과 같습니다. 원래 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣을 수 없습니다. 事物이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그 뒤에 適用하는 것이 다만 理인 것 뿐입니다.」(11)

라고 한 데서 「理先」을 確實히 認定하고 있다. 理先

理 없다」가 萬物이라는 現象說明의 大前提로 되는 것이다. 이러한 大前提를 가지고 論하는 限에 있어서는 그 推論은 演繹的인 될 수 밖에 없다. 演繹的 論理에 의하면 全體에 관하여 眞인 것은 部分에 관해서도 眞임을 原理로 하고 있어서 演繹하는 前提 속에는 벌써 結論이 包含되어 있는 것이다. 演繹的 論理는 結論을 保障하는 그러한 論理인 것이다. 李退溪가 萬物存立에 例外가 없다고 하는 理 없는 氣 없고, 氣 없는 理가 없다는 理氣共在의 前提에는 天下의 모든 것은 理氣로 成立되지 않음이 없다는 結論의 確知가 그 속에 包含되어 있는 것이다. 天下之物이니 萬物이니 하는 이른바 「天下의 모든 것」을 物이라고 하는 까닭에 現代의 牛양스로서는 有形的인 事物로 받아들이기 쉽다. 그러나 物의 概念은 有形的인 것만이 아니라, 無形的인 것까지를 包含한다. 다시 말하면 感應이나 觀念의 世界까지도 이 「物」로 表現한다.²⁾

이를테면 四端、七情、天地之性 등도 物의 概念으로 보지 않으면 안 된다. 그렇기 때문에 李退溪는 「四端에 氣가 없는 것이 아니며 七情에 理가 없는 것이 아님이다」³⁾

라고 한 것이다. 四端에 氣가 있다고 하는 것은 一

見意外라고 생각될 것이다. 그것은 四端은 善이니 氣 理요 七情은 惡으로 흐르기 쉬우니까 氣라고 한다는 常識에서 본다면 四端에 氣가 있고 또 七情에 理가 있다고 하는 데는 놀라울마져 갖게 된다. 그러나 論理的으로는 上述한 바 前提에는 結論의 確知가 있다는 演繹的 推論에는 如何한 것에 도 例外가 存在할 수 없음은 지극히 당연하며 그런 까닭에 四端에 氣를 排除하지 아니하고 七情에 理를 是認하는데 矛盾이 있을 수 없다. 이러한 物의 概念을 가지고 說明한 몇 가지 例를 다음에 들어보기로 한다.

「天地之性은 오로지 理만을 가리켰다는데 여기에는 理만 있고 氣는 없는지 모르겠습니다」⁴⁾

奇高峯에게 보낸 答書의 한 句節인데 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠습니다」고 한데서 理氣에 의해서 天地之性은 成立된다고 하였다. 그럼 여기에 奇高峯의 質問句節을 並記하여 比較해 보기로 한다.

「天地之性은 理만을 指稱하며 氣質之性은 理와 氣가 함께 있는 것이니 天地之性을 理之發이라 함은 진실로 그러합니다만, 氣之發은 다만 氣만을 가리키는 것이 아닙니다」⁵⁾

奇高峯의 觀點은 天地之性은 理만이고 氣質之性은 理氣共在한다는 데 있다. 李退溪는 「三定則」으로 理

이에展開된 이른바 理氣問答에서 李退溪가 보낸 第一答書의 一節이다. 뒷글의 前段에 있는 同中異의 「同」은 理氣가 共在하고 있는 同이니 事物을 持稱하며 그 事物을 共同的 場으로 하여 理는 理로서 氣는 氣로서 共在함을 意味한다. 理氣가 融合統一되어 事物이 成立되는 것이 아니라 理는 理로서 氣는 氣로서의 自己 分을 지니며 理氣보다 높은 次元에로 가는 共在가 아니라는 뜻이다. 이와 같은 높은 次元으로 統一되지 않음은 그 뒷句인 異中同이 있기 때문에 더욱 명백하다. 理와 氣가 自己 分을 지니는 「異」이지만 兩者가 共在할 때는 이미 事物이 成立된다는 意味가 異中同이라고 解釋된다. 이 두句인 同中異와 異中同은 同一對象을 事物에서 본 경우와 理氣에서 본 경우 즉 生成過程과 生成原理面에서의 兩面表現이었다고 할 수 있을 것이다. 결국 同中異와 異中同은 理氣는 不可分이오 同時共在한다는 說明인 것이다. 이에 관해 退溪는 또 簡潔하게 다음과 같이 表現하고 있다. 즉

「天下에 氣 없는 理가 있지 아니한 즉 氣는 理인지지 않음이다.」⁵⁾

理氣가 共在하는 까닭에 學校의 未嘗離 不相雜이라고 하는 論理上 단명한 歸結이다. 그러나 「無偏」

에는 이 두 概念과 다른 더욱 중요한 意味가 있는 것이다. 그것은 理와 氣 兩者의 價值的인 判斷이기 때문이다. 上述한 바 理와 氣를 狀態의 으로 본다면 共在이지만 狀態的 關係가 아닌 性格面 즉 價値面으로서의 兩者關係로는 달리 規定되어야 하는 것이다. 그래서 理와 氣에 價值的인 輕重의 偏向이 없다고 한 判斷이 無偏인 것이다. 이리하여 理氣關係는 未嘗離、不相雜、無偏이라고 規定한 데서부터 理氣는 同時共在하면서 價值的인 偏重이 없다고 할 수 있겠다. 이와 같은 未嘗離 不相雜 無偏을 李退溪의 「理氣三定則」이라 해 두고자 한다. 우리는 李退溪哲學에서 理氣關係를 論함에 있어서 이 三定則이 그 基本인 됨을 認識해야 할 것이다.

李退溪는 이 三定則을 基礎로 하여 萬物存立의 原理를 導出하고 있다.

「天下에 理 없는 氣 없고, 氣 없는 理가 있지 아니합니다」⁶⁾ 이와 같이 理와 氣가 同時共在하지 않는 萬物은 없는 것이다.

李退溪는 萬物을 理氣共在에 의해서 存立하며 따라서 天下의 모든 것에 例外를 두고 論할 수 없음을 定論하였다. 말하자면 「理 없으면 氣 없고, 氣 없으면

係에 수한다.¹⁾ 其二는 理氣 어느 一者에도 輕重을 두지 않는 平等關係로서의 不可分이며 李退溪哲學에서의 理氣說은 이 平等關係에 수한다.

主從의 關係에서나 平等한 關係에 있어서 다 같이 理와 氣가 共存한다는 思想은 近世에 와서 形成된 것이었다. 古代儒家가 太極에서 萬物이 生成한다고 한 生成論과 같이 時間的으로 先在하는 太極으로부터 萬物이 生한다는 太極이 萬物 속에 共存해 있다는 太極 즉 理로 된 것은 近世에 와서 思惟가 轉換한 데서 비롯된다. 다시 말하면 古代에서는 生成過程의 說明이던 것이 近世에 와서는 生成原理로 바뀌었다고 할 수 있을 것이다.²⁾ 이렇게 思惟의 轉換으로 말미암아 理와 氣는 萬物生成의 原理로 되었는데 理氣를 狀態의으로 본다면 以上과 같이 同時共在한다는 데는 異論이 없을 것이다.

그러나 理氣를 性格上으로 把握할 때 「不可分」에 問題가 생긴다. 周知하는 바 理는 「所以然之故所當然之則」으로서의 이른바 主宰者이며 氣는 生成變化하는 萬物의 世界라고 함이 定理이다. 그런데 理가 「故」 및 「則」으로서 主宰者의 性格을 갖는以上 理가 萬物(氣)에 대해서 不可分の 關係가 될 때

그 不可分은 因果法則의인 必然의 意味를 갖는다고 보게 된다. 여기서 理와 氣의 關係가 과연 必然의이겠는가 하는 것을 檢討해 보지 않을 수 없게 된다. 그런데 그 關係를 必然的으로 規定하는 先儒가 意外에도 많은 것으로 보인다.³⁾

本稿에서는 이미 提示했듯이 李退溪가 말하는 理氣關係의 不可分은 必然의이나 또는 必然的이 아니냐의 究明을 主眼點으로 하여 以下에서 推論해 보기로 한다.

II、理氣三定則

李退溪가 내린 理氣의 關係는 한마디로 하면 理와 氣는 「同時共在」라고 規定했다고 할 수 있다. 이러한 規定은 다음 句節에서 충분히 나타나고 있다.

「理와 氣는 같은(同) 가운데의 다른(異)이 있음(同中異)을 알고, 다른 가운데서 같은(異中同)이 있음을 알고, 나누어 둘이 되어도 떨어지지 않는 때가 있고(未嘗離) 합하여 하나가 되어도 그 內容에 있어서는 섞이지 아니한 것이 있고(不相雜) 서로 한 쪽에 치우침이 없게(無偏) 되는 것입니다.」⁴⁾

이 文章은 門人 奇高峯(中宗二年—宣祖五年)과의 사

李退溪哲學에 있어서

理氣不可分의 意味

發表者 宋 兢 燮

慶北大學校 教授

I. 序 論

理氣哲學에 있어서 理와 氣의 相互關係를 規定함에 있어 兩者를 不可分, 不可離 또는 未嘗離 등으로 表現한다. 이 三者中 그 어느 것이든 間에 理와 氣의 兩者는 分離되지 않는다는 意味인데 이러한 表現은 南宋의 朱子以來 理氣哲學을 論함에 있어서의 일반 적인用語로서 오늘날에 이르고 있는 것이다.

나는 오늘에 있어서 理氣哲學을 理解하는 데는 이 不可分의 意味와 아울러 退溪에서만 볼 수 있는 「理先」의 意味가 매우 중요하다고 생각하고 있다. 그 理由는 不可分은 當然의인 關係로 解釋할 경우

因果法則의인 關係가 되어 자연히 決定論의인 見解가 固守되게 되며 이래서 決定論의 立場에서는 意志의 自由를 認定할 여지가 없어서 道德의 成立이不可能하게 될 것이고, 「理先」은 이 不可分과 根本的인 關係가 있다고 보기 때문이다. 그런데 周知하는 바와 같이 理氣哲學 즉 性理學은 日常生活 속에서 實踐問題를 主目로 하기 때문에 道德問題와는 밀접해야 한다는 것은 말할 나위도 없다. 이래서 나는 李退溪哲學에 있어서 理氣不可分의 意味가 무엇인가를 再考察하여 李退溪哲學의 眞髓를 把握하기 위한 一助로 하고자 하는 것이다.

理氣關係의 「不可分」은 理氣의 狀態와 性格의 面으로 考察되어야 할을 생각한다. 狀態面으로는 理와 氣가 個個로 分離되지 않는다고 할 때 다시 두 경우로 생각할 수 있을 것이다. 其一是 理氣中 어느 一者에 더 主要性を 認定하여 理를 氣에 從屬시키거나 氣를 理에 從屬시키는 主從關係도 不可分이 된다. 이러한 主從關係는 價値의인 輕重이지 결코 時間的인 先後關係가 아니다. 따라서 主從的 不可分은 理와 氣는 同時共在함은 물론이다. 흔히 主氣說이니 唯氣說이니 하는 데서의 理氣關係는 이러한 主從關

「涵養與致知，互學而在致知」兩句話。朱子認為「敬」不但是爲學的步驟，也是入聖的階梯。退溪明瞭朱子學，尤重視「敬」字的工夫，曾告訴李德弘說：「爲學莫如先立其主宰。」問曰：「如何可以立其主宰乎？」退溪答曰：「敬可以立其主宰。」所以退溪一生所致力，就是敬的工夫，金誠一云：「先生年益高，病益深，而進與益力，任道愈重，其執持養之功，尤嚴於幽獨得靜之地，平居未明而起，必盥櫛冠衣，終日觀書，或焚香而坐，常提有此心如日初昇。」退溪自己也引朱子的話說：「吾則敬之一字，聖學之所以成始，而成終者也。」但是敬的基礎，又在於致知，不先致知，所謂「敬」字也無處頓放。故居敬和致知又是相互發明的，能窮理則居敬的工夫日益進，能居敬則窮理的工夫日益密。這其中體驗的工夫則全在於實踐。退溪自言「讀朱子之文，而得爲學之方法，引發爲學之興趣，親體實踐其中之義理。」又說：「以因其已知而益窮之，爲平生門路甚善，然不溺於知爲然，其於行也，亦當因其已行而益勉之，二者並進，其門路漸可達達而無疑矣。」（言

行錄卷一論格致）朱子與學俱，其涵養與實踐的工夫，是結合爲一的，蓋無涵養無以成窮理之功，無實踐亦無以明涵養之効。惟有涵養與實踐相互結合，才能達到「爲有源頭活水來」的境界。退溪亦深得涵養與實踐之趣，曾詩曰：

獨愛林盧萬卷書，一般心事十餘年、邇來似與源頭會，都把苦心看太虛。

近世西方文明在致知窮理方面，有長足之進步，然於涵養實踐則似未能配合，所謂內外不能相合，如此，則理愈窮知愈致、人類之生活，終不得平衡之發展，我東方文化、自孔門爲學，重在實踐，故始於博學，而終於篤行，朱子幼讀孝經，曰：「不若是，非人也，其堅決實踐之意志，現於言辭。日本首倡朱子學爲藤原惺窩。退溪之學亦傳於啟義學派之山崎闇齋，闇齋專研究四書朱子文集、語類等書，晚年以朱子學與神道結合，都能在內外相合上致力，影響日本文化甚大。今天研究朱子與退溪之學，實應就內外相合的觀點，特加發揚，庶幾於現時代的社會有真實的貢獻。

람이 아니다」하여 그 實의 意志를 굳게 決意한 것이 言辭에 나타나 있다. 日本에서 朱子學을 처음 倡導한 이는 藤原惺窩이다. 退溪의 學은 또한 敬義學派의 山崎闇齋에게 傳하여졌다. 闇齋는 四書와 朱子文集·語類 등의 책을 全的으로 연구하여 晩年에는 朱子學을 神道와 結合하여 全的으로 内外相合에 盡力하였으니, 이것은 日本文化에 영향을 끼침이 심히 컸다. 오늘날 朱子와 退溪의 學問을 研究함에 있어서도 실로 應當 内外相合의 觀點에 나아가서 特히 發揚해 나가야 할 것이니 이렇게 하면 現代의 社會에 眞實한 貢獻이 있을 것이다. (李篋衡譯)

〔原文〕

朱子與退溪涵養實踐的工夫

黃 錦 鉉

（中華民國國立師範大學教授）

朱子之學、博大精深、由理氣說的宇宙觀、發展性

心說的人生觀、其間的過程、解釋各有不問、其道理却是一貫的。朱子雖承認理氣決是二物、但却認爲理與氣不可分開。沒有氣、不能成物、理也沒有附著的地方、氣聚成物、理也就寄寓其中。這樣看、理和氣本來是沒有先後的分別、有氣必有理、有理也就有氣、朱子不過爲了說明方便起見、分做兩部分說明吧了。把理叫做形而上、把氣叫做形而下。理與氣本來沒有先後之可言、然必欲推其所從來、則須說先有是理。以太極和陰陽的關係來說明、理是太極、氣是陰陽、陰陽雖是兩個字、却是一氣的流行。所以說：「太極（理）自在陰陽（氣）之中、非能離開陰陽」。可見理氣的關係是不可分的、它們是一體的兩面、是本體和現象的關係、氣是由理而來、但理就在氣中。沒有本體固然就沒有現象、但沒有現象本體也沒有地方附搭。天下未有無氣的理、亦未有無理的氣、由這個宇宙觀出發、轉到人性論方面、就把人性分爲天地之性和氣質之性。天地之性是專指理說、就是天理、天理渾然至善、氣質之性是指理與氣相雜而說的、因爲人稟氣有厚薄、清濁、所以就有善惡之分、這就要靠涵養的工夫了。使心與理合。吾心具此萬理、萬理都具於吾心、存心在那裏、道理就在那裏、這是涵養的最高境界。至於下手的工夫、朱子提出伊川所說的

고(高)를 쓰고(用)을 바르게(正) 읽고는(終)도록(終) 채(采)을 보며(視), 가(加)가(加) 축(蓄)을(用) 피(配)우고(用) 고(高)요(要)히(恒) 아(恒)서(常) 그(其) 마음(心) 살(察)피(配)기를(用) 해(解)가(加) 아(恒)침(心)에(恒) 처음(初) 솟(出)아(恒) 오르(上)는(恒) 것(其)과 같이(恒) 하(恒)였다(恒)고(恒) 하고(恒), 退溪(退溪) 自身(自身)도(도) 朱子(朱子)의(의) 말(말)을(用)引(引)用(用)하여(恒) 「내가(恒) 들(聽)던(聽)대(對) 敬(敬)이란(恒) 一字(一字)는(是) 聖學(聖學)에(에) 있어(有)서(서) 처음(初)을(用) 이루(用)고(고) 끝(終)을(用) 이루(用)는(是) 방(方)법(法)인(인) 것(其)이다(恒)」고(恒) 하였다(恒)。 그렇(然)지(之)마는(는) 이(此) 敬(敬)의(의) 基礎(基礎)는(是) 또(또) 致知(致知)에(에) 있(有)으니(는) 致知(致知)에(에) 면(免)져(之) 하지(之) 아니(不)하면(不) 所謂(所謂) 一敬(一敬)「字(字)도(도) 또(또)한(한) 어(어)디(디)에(에) 가(加)서(서) 붙(附)어(어) 있(有)을(用) 곳(處)이(는) 없다(無)다(無)」。 그러(然)므로(由) 居敬(居敬)과(와) 致知(致知)는(是) 또(또) 서로(互)로(로) 發明(發明)해(해)주(主)는(是) 것(其)으로(로) 窮理(窮理)를(用) 잘(善)하면(然) 居敬(居敬)의(의) 공부(工夫)가(가) 날(日)로(로) 더욱(又) 더(更)욱(又) 前進(前進)하고(고), 居敬(居敬)을(用) 잘(善)하면(然) 窮理(窮理)의(의) 공부(工夫)가(가) 날(日)로(로) 精密(精密)해(해)진다(至)。 여기(此)에(에) 가(加)장(長) 體驗(體驗)的(的)인(인) 공부(工夫)는(是) 오(五)로지(之) 實踐(實踐)에(에) 있(有)다(有)。 退溪(退溪)는(是) 스스로(自)로(로) 말(言)하(言)기를(用) 「朱子(朱子)의(의) 글(言)을(用) 읽(讀)어서(서) 學(學)을(用) 하(行)는(是) 方法(方法)을(用) 알(知)고(고), 學(學)을(用) 하(行)는(是) 興趣(興趣)를(用) 끝(終)어(어) 일(一)으(으)켜(켜) 親(親)히(히) 몸(身)소(小) 그(其) 속(中)의(의) 義理(義理)를(用) 實踐(實踐)할(行) 것(其)이다(是)」하(言)였고(且), 또(또) 말(言)하(言)기를(用) 「그(其)이(는) 門路(門路)로(로) 삼(三)는(是) 것(其)은(은) 매우(又) 좋(善)은(은) 일(一)이다(是)」。 그러(然)나(而) 오(五)직(直) 아(恒)는(是) 것(其)에만(恒) 그(其)러(然)할(恒) 것(其)이(는) 아(恒)니라(不)라(不) 행(行)실(實)에(에) 있(有)어서(서) 또(또)한(한) 마(馬)땅(當)히(恒) 그(其)이(는) 미(未) 행(行)한(恒) 것(其)을(用) 土臺(土臺)로(로) 더(更)욱(又) 힘(力)써(用) 하(行)는(是) 것(其)이니(는), 이(此) 두(二) 가(加)지(之)를(用) 並進(並進)해(해) 나(往)가(가)면(然) 그(其) 門

路(路)가(가) 점점(漸) 通達(通達)하(하)며(且) 막(莫)힘(力)이(는) 없(無)을(用) 것(其)이다(是) (言行錄卷二 論格致)고(恒) 하(言)였다(恒)。 朱子(朱子)와(와) 退溪(退溪)는(是) 二涵養(二涵養)과(와) 實踐(實踐)의(의) 공부(工夫)가(가) 結合(結合)하(하)여(且) 하(下)나(나)가(가) 되(成)었(은)니(는), 대개(大개) 涵養(涵養)이(는) 없(은)면(不) 窮理(窮理)의(의) 공부(工夫)를(用) 이(는)룰(用) 수(可) 없(은)고(고), 實踐(實踐)이(는) 없(은)면(不) 또한(또) 涵養(涵養)의(의) 效用(效用)을(用) 발(發)할(可) 수(可) 없(은)다(無)」。 오(五)직(直) 涵養(涵養)과(와) 實踐(實踐)이(는) 서로(互)로(로) 結合(結合)하(하)여(且) 있(有)어야(要)만(然) 비(非)로(로)소(小) 「源頭(源頭)에(에) 산(山)들(들)이(는) 내(內)려(려)움(움)이(는) 있(有)기(는) 때(때)문(문)이다(是)」라(는)는(是) 境界(境界)에(에) 도(到)달(達)할(可) 수(可) 있(有)다(有)。 退溪(退溪)는(是) 역시(亦) 涵養(涵養)과(와) 實踐(實踐)의(의) 趣旨(趣旨)를(用) 깊이(深)이(는) 깨(깨)달(達)았(은)다(是)。 그는(是) 일(一)찍(찍)기(는) 詩(詩)에(에) 이(是)르(를)기(는)를(用)

「홀로(홀로) 산림(山林) 속(中) 草堂(草堂)에서(에서) 萬卷(萬卷)책(책)을(用) 즐(樂)기(는)며(且), 변(變)함(함)없(은)는(是) 한(한) 생(生)각(覺)에(에) 十(十)年(年)이(는) 넘(넘)었(은)도(도)다(是)。 近來(近來)에는(는) 根源(根源)과(와) 마(馬)주(主)친(親)듯(듯), 내(내) 마음(心)다(는) 잡(잡)아(는) 太虛(太虛)를(用) 보(보)게(는) 하(하)네(는)」。 (言行錄卷二 論格致)

하였다(是)。 近世(近世) 西方(西方)文明(文明)은(은) 致知(致知)와(와) 窮理(窮理)方面(方面)에(에) 長足(長足)의(의) 進歩(進歩)가(가) 있(有)으니(는), 그러(然)나(而) 涵養(涵養)과(와) 實踐(實踐)에(에) 있(有)어서(서)는(는) 아직(又) 配合(配合)이(는) 되(成)지(之) 못(不)한(恒) 듯(듯)하(는)니(는) 이른바(是) 이것은(是) 內外(內外)가(가) 서로(互)로(로) 합(合)하(하)지(之) 못(不)한(恒) 것(其)이다(是)。 만약(假令) 이(는)와(와) 같(은)으면(然) 理(理)가(가) 窮(窮)究(究)될(可)수록(然) 知(知)가(가) 더(更)욱(又) 극(極)진(進)하(는)여(且) 人類(人類)生活(生活)이(는) 마침내(至) 平衡(平衡)의(의) 발(發)전(轉)을(用) 할(可) 수(可) 없(은)다(無)」。 우리(我) 東方(東方)文化(文化)는(是) 孔門(孔門)이(는) 學問(學問)을(用) 한(恒) 이래(來)로부터(從) 實踐(實踐)에(에) 重點(重點)을(用) 두(두)었(은)기(는) 때(때)문(문)에(에) 博學(博學)에서(에서) 시작(始)하(는)여(且) 篤行(篤行)에서(에서) 마(마)쳤(은)다(是)。 朱子(朱子)는(是) 어(어)려(려)서(서) 孝經(孝經)을(用) 읽(讀)고(고) 말(言)하(言)기를(用) 「이(是)와(와) 같(은)이(는) 아(恒)니(不)하(恒)면(不)사(是)

分으로 나누어 說明한 것에 不過한 뿐이다. 理를形而上이라 하고 氣를形而下라 한다. 理와 氣는 본래 先後가 있다고 말할 수 없으나 그러나 반드시 그所從來를 미루어 보면 먼저 이 理가 있다고 말해야 할 것이다. 太極과 陰陽의 관계로써 說明한다면 理는 太極이오 氣는 陰陽이니 陰陽은 비록 두개의 글자이나 이것은 一氣의 流行이다. 그러므로 「太極(理)은 스스로 陰陽(氣) 가운데 있어서 陰陽을 떠날 수 없다」고 하였다. 理와 氣의 관계는 나눌 수 없는 것으로 그들은 한 물의 兩面으로 볼 수 있다. 이것은 本體와 現象의 관계로 氣는 理로부터 오나 理는 바로 氣 가운데 있다. 本體가 없으면 勿論 現象이 없으나 現象이 없으면 本體도 附著할 곳이 없다. 天下에는 氣 없는 理가 없고 또 理 없는 氣가 없다. 이러한 宇宙에서 출발하여 이것은 人性論方面으로 돌려 人性을 天地之性과 氣質之性으로 나누었다. 天地之性은 오로지 理를 가리켜 말한 것으로 이것은 곧 天理로서 天理는 渾然至善한 것이요, 氣質之性은 理와 氣가 서로 섞인 것을 가리켜 말한 것으로 이것은 사람의 禀賦에는 潔淨과 汚濁이 있기 때문에 善惡之分이 있으나 여기에 氣質의 工夫가 필요하다. 마음은

로 하여금 理와 습하게 하여 내 마음이 이 萬理를 갖추었으니, 萬理가 모두 내 마음에 갖추어지면 存心이 그 속에 있고 道理가 또 그 속에 있어서 이것이 涵養의 最高境界이다. 처음 着手할 공부에 대해서 朱子는 伊川의 말한 바 「涵養에는 모름지기 敬으로써 해야 하고 進學은 致知에 있다」하는 두句를 提示하였다. 朱子는 「敬」을 學을 하는데 가장 빠른 길일 뿐만 아니라 聖人の 境地에 들어가는 階梯라고 하였다. 退溪는 朱子の 學을 잘 지켜 더우기 「敬」字의 공부를 重視하였다. 일찌기 李德弘에게 告하여 말하기를 「學을 하는 때는 먼저 그 主宰를 세우는 것이 제일 좋다」하니, 그가 물기를 「어떻게 하여야 그 主宰를 세울 수 있습니까?」하였다. 退溪는 이에 대답하여 이르기를 「敬이 그 主宰를 세울 수 있다」고 하였다. 그러므로 退溪가 일생동안 致力한 것은 바로 이 「敬」의 공부이다. 金誠一은 이르기를 「先生은 나이가 漸漸 많아지고 病이 점점 깊어 갔으나 학문을 前進시키기에 더욱 힘쓰고, 道를 責任함이 더욱 무거웠다. 그 敬持養의功夫는 그윽한 곳에서 혼자 있을 때일수록 더욱 엄격히 하였다. 平常時에는 나이가 많기 전에 이르러서 반드시 세우고 더러워

後人不察、以爲知其仕元之非矣、薛敬軒曰、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大已、又曰、劉靜修有鳳凰翔于千仞之氣象、可謂能知魯齋又能知靜修矣(碩水遺書卷十二 隨得錄)。

(薛文清云、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大而已、可謂能知魯齋者也(碩水遺書卷十二 隨得錄)。
附言

(朝鮮諸儒、退溪以前折衷於退溪、退溪以後、無出於退溪之外者、靜退牛栗四賢並稱、恐非通論也(碩水遺書卷十一、隨得錄四)。

(李退溪年譜三卷 附錄一卷 言行錄五卷 附錄一卷、詩之悉久、而知非元明以下 諸儒所及也(碩水遺書卷十二 隨得錄)

△安柄周譯△

●研究發表● (第二部)

朱子と退溪の涵養實踐에
對한工夫

發表者 黃 錦 鉉

△中華民國 國立師範大學教授△

朱子の學問은博大하고 精深하여 理氣說의 宇宙觀으로부터 性心說의 人生觀으로 發展하였으니, 그 사이의過程은 해석이 각각 다르지마는 그道理는 一貫되어 있다. 朱子는 비록 理와 氣를 결코 二物이라고承認하였으나, 그러나 다만 理와 氣는 分開할 수 없는 것이라고認定하였다. 氣가 없으면 物이形成될 수 없고 理도附著할 곳이 없으며 氣가 모임에 物이形成되고 따라서 理도 그 가운데 불게 된다. 이렇게 보면 理와 氣는 본래 先後의 分別이 없는 것으로 氣가 있으면 반드시 理가 있고 理가 있으면 또 氣가 있으니 朱子는 說明의 方便上 이것을 두部

거리어 「聖賢復生則其論如何耳」라고 謙退의 姿勢로 말하는 곳에 스스로의 절실한工夫를 求하는 것을 第一義로 하는 退溪學의 特色이 있다. 그러므로 「今但今世之士例、皆不務切己工夫、徒論先賢、吾不知也」라고 말하여 한갓 先賢을 論하는 것의 잘못을 말한다. 그리하여 또 「年少之輩、於眞西山許魯齋吳臨川鄭圃隱吉治隱、皆議而非之」라고 하여 그 잘못을 말하고, 또 「夫西山賓師於東宮、豈濟王之臣乎、如此等事、非吾之所能知也」라고 하여 眞西山의 出處에 대하여는 「非吾之所能知也」라고 하면서 論議를 삼가고 있다.

直方의 冬至文에 「今務聖學者乃擔夫也、俗學之徒、則路中之游手耳、朝鮮李退溪之後、欲負荷此道者、吾未聞其人焉」이라 하였다. 退溪는 또 西山·魯齋를 待遇하기를 「道之擔夫也」로서 하였다고 말해도 過言은 아닐 것이다.

魯齋와 同時代에 劉因이 있는데、元의 世祖가 맞이하는 데도 出仕를 기꺼이 하지 아니하고 드디어 處士로서 生을 마쳤다. 明의 陶宗儀의 輟耕錄 卷二(徵聘)에는 西山·魯齋에 대한 다음과 같은 말이 보인다.

「魯齋許先生衡、中統二年(中統은 蒙古世祖의 年號로 一二六〇、때는 南宋理宗景宗元년에 해당한다)應召赴都日、道謁靜修劉先生因、謂曰、公一聘而起、母乃太速乎、答曰、不如此則道不行、至元二十年(二二八三、元世祖의 年號、魯齋는 二二八一年에 歿、徵劉先生至、以爲替善大夫、未幾辭去、又召爲集賢學士復以疾辭、或問之、乃曰、不如此則道不尊。」

생각컨대 文清、退溪는 「道不行」쪽에서 西山·魯齋를 본 것이고、礪山、栗谷、闇齋를 비롯하여 直方、強齋 등 崎門의 諸儒들은 「道不尊」의 쪽에서 西山·魯齋를 본 것이라고나 할까.

退溪와 栗谷에 대하여는 다음과 같은 評語가 있다.

「退溪善言學、栗谷善言理(栗谷全書三八、附錄六諸家記錄雜錄、出典 農巖文集下)」農巖은 肅宗朝의 大儒 金農巖이다. 이 말은 매우 간단한 評語이지만 하나 兩賢의 性格을 다 말해 버렸다고 할 수가 있다.

또한 楠本碩水에는 다음의 말이 있다. 記錄하여 글맺음으로 삼는다.

○許魯齋學問志行、當時無知之者、故嘗語其子曰、我平生虛名所累、竟不知辭官、死後慎勿請諡、勿立碑、

開齋의 魯齋考上(垂加章附錄中,考)에는 魯齋에 대한 明儒 丘瓊山の 批判論이, 그리고 魯齋考下에는 明儒 薛文清의 贊成論이 실려 있다. 瓊山은, 魯齋가 元主에 베푼 것은 華夷를 明辨하는 春秋의 精神에 어긋나는 것으로 批判하고, 文清은, 魯齋의 道德學術은 程朱를 잘 祖述하여 世道人心에 裨益하는 바가 크며, 그 出處는 聖人の 道에 合致한다고 辯護하였다. 생각컨대 開齋의 見解는 丘瓊山の 批判이 옳다고 하였다고 생각된다. 瓊山の 論에 대하여 「先儒未發處」(文會筆錄二〇)라 말하는 것으로도 증명할 수가 있고, 또 그 魯齋考에 兩論을 드는 데 있어 먼저 瓊山の 批判論을 든 것은 瓊山の 論에 편들고 있었기 때문이라고도 생각된다.

佐藤直方은 薛文清의 讀書論에 親近하여 그 拔書數十條를 만들었을 정도인데, 文清이 魯齋를 辯護한 것에 대하여는 강력히 나무라고 있다. 「薛文清이 眞儒로는 보이나 見處가 잘못된 점은 무엇으로 잊을 것인가(龜藏錄四,中庸書說)」고 말하고, 또 「薛文清의 그런 정도의 學問으로서 元의 許魯齋를 존중함은 理解가 되지 않는 일이다(龜藏錄拾遺卷十)」라고 하고, 또 文清의 讀書錄拔書結語에 「薛氏之所見, 度越

元明諸儒, 因抄其所合於說見者數十條, 以與同志爲」이라 하면서 「然文清信許魯齋之甚深, 則吾大疑, 丘氏之議尤의當矣」라고 하여 文清의 魯齋辯護論을 물리치고 瓊山の 議를 가장 의當하다고 하여 贊하고 있다.

退溪는 眞西山의 學問에 깊이 傾倒해서 西山을 「朱門以後의 一人」으로 일컫고 西山의 著 心經의 書を尊尙하여 「初學用工之地, 莫切心經(言行錄卷一「讀書」)이라 하여, 다시 明의 程敏政의 心經附注에 親近하고 스스로도 心經後論을 만들었다.

西山과 魯齋의 出處에 대하여도 나아가 베푼하는 것 如何의是非보다도, 程朱의 道를傳하였다는 사실 위에 무게를 두고 보고 있다.

言行錄卷五「論人物」中에 「問許魯齋, 先生曰, 丘瓊山輩皆詆事元之非, 但此時夷猶主華, 天理民彝典章文物絕滅殆盡, 天之生魯齋似非偶然, 然魯齋若獨善而果於忘世, 則天理誰明, 民彝誰正, 天下其終爲左衽, 而莫之救矣, 以偶觀之, 魯齋之爲世而出, 似不害義, 未知聖賢復生, 則其論如何耳」라 하였으니 魯齋의 出處를 「似不害義」라 보고 있는 것은 注目할 만한 일이다. 또한 自己 一個의 見地로서 斷定的으로 말하는 것을

하면 人間의 主體性を 喪失하는 傾向을 갖는다. 이意味에 있어 우리는 人間의 主體性 恢復의 立場으로부터 退溪、退野、小南의 朱子學을 높이 평가하여 主體의 根源에 투철하고, 또 知識을 넓혀 合理的 立場에서서 二十世紀의 新理學을 建設하여야만 할 것이다.

〔附記〕本論을 起草함에 있어서는 阿部吉雄「日本朱子學과 朝鮮」、植本正雄「中國哲學研究」所收(實學思想)에 대한 試論、大塚退野 및 그學派의 思想)으로부터 많은 도움을 받았다. 兩先生에게 삼가 謝意를 표한다.

●研究發表●〈第二部〉

退溪와 栗谷의 出處觀

— 閔齊와 門流의 그것에 대하여도 —

發表者 山崎道夫

△國主館大學 教授▽

節義를 존중하고 出處를 바르게 하는데에 聖賢의 道

가 있고, 특히 道學傳에 있어서는 出處에 대한 엄격한 反省과 批判이 행해진다.

南宋의 理宗에 벼슬한 眞西山과 元の 世祖에 벼슬한 許魯齋에 대하여는 出處의 道를 잃었다고 하는 엄격한 指彈과 聖賢의 道를 維持하는데 功이 있었다고 하는 辯護와의 兩論이 있다. 明儒 薛文清과 朝鮮 李退溪는 그 後者이고 明儒 丘瓊山과 朝鮮 李栗谷은 그 前者이며 우리의 閔齊를 비롯한 崎門諸儒도 여기에 屬한다.

栗谷은「朱子之後、有眞德秀許衡、以儒名世、而考其出處大節、似有可議、故不敢收載」라고 하여 道統傳에서 두 사람을 끌어내리고 李燾을 朱子의 學統에 連結하는, 지극히 嚴格한 指斥을 行하였다. (栗谷全書 卷二十六、聖學輯要八、聖學道統) 若林強齋는 그의 近思錄 十四日條 講義 속에서 眞西山·許魯齋를 배척하고 李燾을 높이 評價하였다. 筆者 所藏의 享和二年(一八〇二) 寫十四日條 講義(強齋 講義本の 加除本)으로 推定하나 講者 未詳에 「朝鮮 李珥가 聖學輯要에서 眞西山을 疑難하고 李燾을 朱子의 系譜에 連結시킨 것은 眼目이 트인 일이다」라고 하는 注目할 만한 記述이 있다.

데 이르러는 退野・退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다.

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는 「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於靈臺。既得此心、則所患著已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三二面)」라 하였는데, 이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、常一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」의 陽明文錄의 「諸友宜……刊落聲華、務於切已處、善實用力(全、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用 하였다.

窮理에 대하여 말하면, 延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이점에 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른 樣相으로 展開하는데 成功하였다. 그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다. 이것은 退野도 마찬가지이다. 小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고, 또 神知靈覺이 솟아나는 靈物과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승한 것 같아 보였으나, 晩年에는 드디어

「(堯舜) 三代治道の 格物과 宋儒의 格物과는 그意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다. 一草一木에도 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한 다고는 생각되나 이것도 草木이 生植을 이룩하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고, 오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다」고 하여 「堯舜이 막일 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百丁의 精密한과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넘려줌이, 西洋이 도저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九三三)」라고 하여, 西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다. 이것은 小楠이 大學을 「誠意—致知—誠意」로 理解하여, 朱子窮理學의 博大함, 특히 天文曆數의 研究・水稻作栽培技術의 開發・救荒과 社會建設・土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다. 西洋器械의 術을 堯舜驅使하는 우리들의 知的 立場의 淵源은, 이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義・主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想의 展開로서는 妥當하다. 다만 그러나 理性主義・知識主義의 결합은 절실히

데 이르러는 退野・退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다.

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는 「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於靈爽。既得此心、則所患蓋已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三二面)」라 하였는데, 이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、當一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」와 陽明文錄의 「諸友宜……刊落聲華、務於切已處、着實用力(奎、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用하였다.

窮理에 대하여 말하면, 延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이 점에서 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른樣相으로 展開하는데 成功하였다. 그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다. 이것은 退野도 마찬가지이다. 小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고, 또 神知靈覺이 솟아나는 氣물과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승한 것 같아 보였으나, 晩年에는 드디어

「(堯舜) 三代治道の 格物과 宋儒의 格物과는 그意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다. 一草一木에도 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한 다고는 생각되나 이것도 草木이 生殖을 이룩하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고, 오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다」고 하여 「堯舜이 마땅히 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百工의 精密한과 技術의 功이 팔리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넘혀준이, 西洋이 도저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九三三面)」라고 하여, 西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다. 이것은 小楠이 大學을 「誠意—致知—誠意」로 理解하여, 朱子窮理學의 博大함, 특히 天文曆數의 研究・水稻作栽培技術의 開發・救荒과 社會建設・土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다. 西洋器械의 術을 理解驅使하는 우리들의 知的 立場의 淵源은, 이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義・主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想의 展開로서는 妥當하다. 다만 그러나 理性主義・知識主義의 結合은 절된

은, 朱子가 大學或問에 제시한 程子·延平의 說과 符合해 있고, 또 「窮理須就日用平易明白處看破教熟、優游涵泳於其所已知。唯非著意非不著意之間、照管勿忘、積之久、自然融會而有得。尤不可執捉制縛以取其速驗也(答南時甫, 同上三三二面)」라 서술하여, 南時甫가 「悟」를 說하는 것을 물리치어 「聖言上達不言悟、功在循循積久中、既說無爲便脫誤、如何自說落禪空(同上)」이라 타이르고 있는데 「非著意非不著意」를 비롯하여 表現이 매우 延平의 이다.

朱子는 大學或問에서, 延平은 程子の 規模의 大・條理의 密한 데에 미치지 못한다고 하면서도 延平의 工夫의 漸次・意味의 深切함을 稱揚하고 있다. 그렇다고 하면 延平을 承受한 退溪는 朱子의 窮理를 心學的인 體認自覺으로 深化해 간 것처럼 보인다. 退溪가 延平答問跋을 쓴 것은 五四歲 때이고, 이보다 조금 전에 이 책을 얻어 그 이후에 크게 尊重하고 있다.

退野가 그의 體驗說에서 「먼저 虛心平靜하게 근본을 이루는 일이 肝要하다. 이 위에 표나는 것을 급히 서두르지 말고 얻은 데에 固滯하지 않고, 의심나는 데를 항상 마음에 두어 생각을 깊이 하고, 新奇可憐한 說을 사랑하지 않고 古人의 說에 따른다. 이

같은 意思를 갖은 뒤에 格物의 功을 쓸 수 있다. 그 格物의 功을 쓰는 方法은 一理에 만나면 그 理를 推究 融釋脫落한 뒤에 다른 일을 窮究한다. 그것도 이와 같이 하여 밤낮으로 계속리 하지 않는다면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이를 수 있다(李齊存稿二, 肥文叢六二面)」고 한 것은 순전히 延平·退溪의 立場의 受容에 지나지 않는다.

小楠이 「此道未聞一躍求、不助不長自悠悠(遺稿, 八七四面)」라 吟咏한 점은, 退野나 退溪에 담아 있고, 또 「학문의 뜻은 어떤 것인가. 나의 마음에 나아가理解하여야 할 것이다. ……古人の 이른바 學이란 과연 무엇인가 하면 그것은 완전히 자신의 마음의 修行이다. 良心을 擴充하여 日用事物 위에 功을 쓰면 모두 학문 아닌 것이 없다. 父子, 兄弟, 夫婦의 사이로부터 일음을 섬기고 친구와 사귀고 賢者를 가까이 하고 大衆을 사랑하는 것이다. 百工技藝農商者와 서로 이야기하고 山河, 草木, 鳥獸에 이르기까지 그 일에 卽하여 그 理를 理解하고, 그 위에 책을 읽어 古人의 事歷成法을 考察하고 義理의 無窮함을 알고 부지런히 쉬지 않고 나의 마음으로 하여금 나날이 靈活케 한다. 이것이 곧 學問이다(遺稿九三二面)」라고 說하는

必主於敬、而加存養工夫、當其心已發之際、亦必主於敬、而加省察工夫。此敬學之所以成始成終而通貫體用者也。(和李全下 二三五面)로 되고, 또 退溪의 後叙에서는 「敬以存養於靜者、是周子之主靜立極、而子思由戒懼致中之謂也。敬以省察於動者、是周子之定之修之之事、而子思由謹獨致和知之謂也(同上, 二四一面)」로 되어 있다. 이와 같은主張은 五八歲 때의 序를 부친自省錄의 答金惇叙書 가운데에도 많이 보이고 있다. (同上, 三三五—三七面)

大塚退野(一六七七一—一七五〇)는 당초 陽明學을 배우고 있었으나 二八歲 때 李退溪의 自省錄・朱子書節要를 읽고서 朱程의 學에 뜻을 두게 된 사람이다. 그가 中和說에서 「未發之中者、卽心指性、故曰道之體。已發之和者、固情也、故曰道之用。夫指未發而專言性、則朱子未定之說、而不合程子中非性之旨。未發已發者、因心體流行而有其名、故曰中者道也。道之名因用而得名、故其體者理而其用者氣也。非是以氣爲道。已發氣用事者是也、未發亦不可言無氣、故心者理氣之合也。以動靜分性情、靜者氣不用事、故可言性、而天下之大本也。動者道之用、而氣得中、則天下之達道也。」(李齊存稿一、肥文叢四、五九八面)라 한 것은 朱

子の 未定說에 反省을 加하고 다시 理氣性情에 對하여 未發大本 已發達道의 說明을 행한 것으로, 朱子・退溪의 傳統에 따르는 것이다.

橫井小楠(一八〇九—一八九九)이 江戸遊學中 酒天로 號國한 뒤 三七歲 때에 자기의 行動에 反省을 加하고, 朱子學에 대하여 「嘗讀朱子書、如有會其旨、致知固不輕、所重在實踐、靜裡養間氣、動處察天理、須臾不離道、至此是達士(小楠傳 六七面)」라고 하는 것은 存養省察論의 受容이다.

三、窮理

窮理에 대한 退溪의 方法은 顯著하게 漸進的이다. 그가 「窮理多端、不可拘一法。……所窮之事、或……非力索可通、或……難強以燭破、且當置此一事、別就他事上窮得。如是窮來窮去、積累深熟、自然心地漸明、義理之實、漸著目前、時復拈起向之窮不得底、細意細繹、與已窮得底道理、參驗照勘、不知不覺地、并前未窮底、一時相發悟解、是乃窮理之活法。……若延平說待一事融釋脫落、而後循序少進者、卽是窮理恒規、當如是、其意味尤爲淵永。與程子之言、初不相妨。」(自省錄、答李叔獻、別紙、和李全 三四一面)이라 說하는 것

서는, 일찍기 省察識수이 드러내어 있던 格物窮理의 主知的 性格이 점차 浮刻되어, 存養은 學科課程의 小學에 終부하고, 省察을 學科課程의 大學의 誠意에 終부하고, 窮理를 역시 大學의 格物致知에 終부하여 存養—窮理—省察이라는 圖式이 完成되기에 이르렀다. 存養省察은 主體的 體認의 過程이어서 이것은 靜的인 默照禪, 動的인 看活禪과 관련을 가지는 것이나, 朱子가 開發한 格物窮理는 當時의 不立文字의 禪에 대한 合理主義・主知主義의 宣言이었다. 그것은 그가 「人心之靈, 莫不有知, 而天下之物, 莫不有理」라 하고 「即凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極(大學補傳)」이라 하였으며, 또 「或考之事爲之著, 或察之念慮之微, 或求之文字之中, 或索之講論之際, 使於心身性情之德・人倫日常之常, 以至天地鬼神之變・鳥獸草木之宜, 自其一物之中莫不有以見其所當然而不害已, 與其所以然而不可易者(大學或問)」라 한 것에 의해 명백하다. 朱子學의 要諦는 存養省察의 體認自覺과 即物窮理의 主知主義가 交錯하는 點에 있다.

二、存養省察

李滉溪(一五〇一—一七〇〇)는 當初에 心經附註를 얻어 이것에 熱中하고 있는데, 心經은 大愚謨의 「人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中」에서 시작하여 聖賢論心의 格言을 모아서 朱子의 敬齋箴・求放心齋銘・尊德性齋銘에서 끝나고 있었다. 여기에서는 마음(心)의 문제가 주로 취급되어 存養省察이 번갈아가면서 설명되고 있는데 이것은 附註의 諸家의 說에 의해서도 明瞭하다. 그렇다면 退溪가 이같은 存養省察으로 脈絡이 一貫된 心學으로부터 朱子學으로 돌아간 것은 疑問의 餘地가 없다. 그 뒤 四十三歲(一五四三)에 朝鮮에서 刊行된 朱子文集을 얻어 一五年間을 거친 뒤에 朱子書節要를 편찬하게 되는데, 朱子未定의 中和舊說은 四書와 함께 採用되어 있지 않고, 客張欽夫「諸說創蒙印下云云」(節要三, 和亭全上, 六六面)과 與湖南諸公論中和第一書(節要一八, 同上三七面)과 朱子未定의 採用되고 있다. 이 兩書는 朱子の 已發未發說・程子養觀說과 同一한 主張이며, 그가 中和舊說을 채용하지 않은 것은 그것이 未定說인데다 動의 偏한 格言을 알고 있었기 때문이다. 이점, 未發存養・已發省察의 說의 受容은, 五十三歲 때의 天論圖說 第十節 存省之義의 「論此心未發之時,

即道心道心之失其正者即人心 初非有二心也(傳習錄 卷之上)

(43)：若只顧讀人心道心字 却似有二心矣 謂之道則是天理之公 謂之人則是我身之私 雖我身之私 亦非全是不善 因身之所欲者 發而正即合乎道 而為道心之用矣 大抵人心可善可惡 道心全善而無惡 中庸章句序小註

(44)：良知者心之本體 即前所謂恒照者也 心之本體 無起無不起 雖妄念之發而良知未嘗不在 但人不知存 則有時而或放耳 雖昏塞之極而良知未嘗不明 但人不知察 則有時而或蔽耳(傳習錄 卷之中 答陸原靜 二項)

(45)：問道心人心 先生曰 率性之謂道 便是道心 但著些人的意思在 便是人心 道心本是無聲無臭 故曰 依著人之心行去 便有許多不安穩處 故曰危(傳習錄 卷之下 續錄 黃石齋所錄)

(46)：心不是一塊血肉 凡知覺處 便是心 如耳目之知視聽 手足之知痛痒 此知覺處 便是心也(傳習錄 卷之上 一二二項)

(47)：人之本體 常常是寂然不動的 常常是感而遂通的(同上 卷之下 一二八項)

(48)：問人心與物同體 如吾身 原是血氣流通的 所以謂之同體 若於人便異體了 禽獸草木 益遠矣 而何謂之同體 先生曰 爾只在感應之幾上 看豈但禽獸草木 雖天地 也與我同體的 鬼神 也與我同體的 請問先生曰 爾看這箇天地中間 甚麼是天地的心 對曰 嘗聞人是天地的心 曰 人又甚麼教做心 對曰 只是一箇靈明 可知充天充地 中間只有這箇靈明 人只為形體自間隔了 我的靈明 便是天地鬼神的主宰 天地沒有我的靈明 誰去仰他高 地沒有我的靈明 誰去俯他深 鬼神沒有我的靈明 誰去辨他吉凶災祥 天地鬼神萬物 離却我的靈明 便沒有天地鬼神萬物了 我的靈明 離却天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明 如此便是一氣流通的 如何與他間隔得(傳習錄 卷之下 一三六項)

(49)：蓋嘗深思古今人學問道術之所以差者 只為理字難知故耳 所謂理字 難知者 非略知之為難 真知妙解到十分處為難耳 若能窮究衆理 到得十分透徹見得 此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 渾渾渾渾 一毫不得 一毫減不得 能為陰陽五行萬物萬事之本 而不關於陰陽五行萬物萬事之中 安有難氣而認為一體 當作

一物耶(退溪全書 卷16 答奇明珍論四端七情第二書 別紙)

(50)：是知無情意造作者 此理本然之體也 其隨寓發見而無不到者 此理至神之用也 向也但有見於本體之無為 而不知妙用之能流行 殆若認理為死物 其去道不亦遠甚乎(退溪全書 卷18 答奇明珍 別紙)

(51)：聖學在於求仁 須深識此意 方見得與天地萬物為一體 眞實如此處 為仁之功 始親切有味(退溪全書 卷7 戊辰 經筵啓劄一)

(52)：惺齋曰 四端出於理 七情出於氣 此說是也 比諸因知記所云 則為此帶於彼(羅山文集 卷53 惺齋七 惺齋也)

(53)：退溪李滉事依程張朱子之說 作四端七情分理氣辨以答奇大升 其意謂四端出於理 七情出於氣 此乃朱子所云 四端理之發 七情氣之發也 未學膚淺 豈容喙于其間哉 退溪滉尤可嘉 我曾見其答 未見其間是以思之 其分理氣 則曰 太極理也 陰陽氣也 而不能全一 則其辨至於支離 察合理氣 則曰 理者氣之條理也 氣者理之運用也 而不擇善惡 則其弊至蕩蕩(羅山文集 卷14 寄朝鮮國三官使)

(54)：孔子之道傳之乎曾子子思 而傳乎孟子 孟子歿後 久失其傳 至宋程朱二子 深求始得焉 其學傳乎朝鮮 李退溪 退溪而傳之乎我國山崎闇齋 闇齋而傳之乎先府君慎庵先生 先生傳之乎吾 吾今傳之乎汝 汝其自重(蔽孤山 送羅赤崎海門序)

(55)：蓋理是活物 雖乘氣而為動靜 而其發揮運用之妙 則乃是至神之用 故無為而為 非泯然無為也 不幸而宰 非冥然宰也(大山集 卷40 讀聖學輯要)

(56)：如曰理無動靜 則是特認為死灰無情之物 氣便無所自而為動靜矣 大抵是理活物也 洋洋乎流動充滿 無乎不在 是豈漠然無為者哉 故曰 天道流行 發育萬物……曰動而生陽 靜而生陰 則又直言理之動靜也(定齋集 卷19 理動靜說)

(57)：太極之有動靜 乃太極之未動靜也 今之言理不自動者 每拘於動靜之迹 謂無無氣之時 然混沌之未開 人心之未發 同一機 誠氣不用事 則惟理而已 已屈之氣 不復為方生之氣 則氣之始生處 果非理之自動時乎 理無形而氣有形 雖若無理動而氣有動 然理之動 非為氣而動 氣之動 乃由理而動 此非理之自動而何(寒洲集 卷26 答郭鳴遠書)

物而動性之故者言及其有感便是此理之發也（朱子大全卷42、答胡廣仲）

(25)：喜怒哀樂情也其未發則性也無所偏倚故謂之中發皆中節情之正也無所乖戾故謂之和（中庸朱子註）

(26)：喜怒哀樂是形而有是心而心之所得乎天理則謂之性仁義禮智是也性之所感於物而動則謂之情惻隱羞惡是非辭讓是也（朱子大全卷64、答徐景光）

(27)：及其感物而動則或氣動而理隨之或理動而氣挾之由是至善之理聽命於氣善惡由之而判矣……則理固有寂感而靜則其本也動則有萬變之不同焉（性理大全卷31、性理三、氣質之性勉齋黃氏曰）

(28)：情與性相對情者性之動也在心裏面未發動底是性事物觸著便發動出來底是情（性理大全卷33）

(29)：蓋嘗論之心之虛靈知覺一而已矣而以為有人心道心之異者則以其或生於形氣之私或原於性命之正而所以為知覺者不同是以或危殆而不安或微妙而難見耳（中庸章句朱子序）

(30)：形氣之有善皆自道心出由道心則形氣善不由道心一付於形氣則為惡……故曰天生蒸民有物有則物乃形氣則乃理也（中庸章句序小註）

(31)：生是氣已用事時方生原是從大本上說者就氣之中指出不雜乎氣者言之（同上）

(32)：人心發於氣如耳目口鼻四肢之欲是也然此亦是人身之所必有但有發之正不正爾非全不善故但云危謂易流入於不善而沒其善也道心發於理如惻隱羞惡辭讓是非之端是也亦存乎氣之中為人心之危者晦之故微而難見心只是一箇心上加人字道字看便見不同（中庸章句序小註）

(33)：人之有生性與氣合而已然即其已合而析言之則性主於理而無形氣主於形而有質以其主理而無形故公而無不善以其主形而有質故私而或不善以其公而善也故其發皆天理之所行以其私而或不善也故其發皆人欲之所作此舜之戒禹所以有人心道心之別（朱子大全卷44、答袁孝通）

(34)：身心性情之端人倫日用之常以至天地鬼神之變鳥獸草木之宜自其一物之中莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者（大學補亡章傳五章）

(35)：天下之物則必有所所以然之故與其所當然之則所謂理也（大學或問第一章）

(36)：蓋過天地亘古今無非一氣而已而一動一靜一往一來一闢一闢一升一降循環無已積微而著為四時之溫涼寒暑為萬物之生長收歛為斯民之日用壽夭為人爭之成敗得失千條萬端紛紜錯愕而卒不可亂有莫知其所以然而然者是即所謂理也初非別有一物伏於氣而立附於氣以行也（困知記上）

(37)：或者因易有太極一書乃疑陰陽之變易類有一物主宰乎其間者是不然易乃兩儀四象八卦之總名太極則衆理之總名也（同上）

(38)：神化者天地之妙用也天地間非陰陽不化非太極不神然遂以太極為神以陰陽為化則不可夫化乃陰陽所為而陰陽非化也神乃太極所為而太極非神也（同上）

(39)：朱子尤恐人之視為二物也乃曰氣質之性即太極全體置在氣質之中夫既以理言理氣不容無歸總矣（困知記上）

(40)：理一分殊四者本程子論西銘之言其言至簡而推之天下之理無所不盡在天固然在人亦然在物亦然在一身亦然在一家亦然在天下亦然在一歲亦然在一日亦然在萬古亦然持此以論性自不須立天命氣質之兩名然其如視諸掌矣但伊川既有此言又以為才稟於氣豈其所謂分之殊者專指氣而言之乎朱子嘗因學者問理與氣亦稱伊川此語說得好却終以理氣為二物愚所疑未定于一者正指此也（困知記上）

(41)：樂記人生而靜天之性也感於物而動性之欲也一段義理精粹要非聖人不能言陸象山乃從而疑之過矣彼蓋專以欲為惡也夫人之有欲固出於天蓋有必然而不容已且有當然而不可易者……惟其恣情縱欲而不知反斯為惡爾先儒多以去人欲遏人欲為言蓋所以防其流不得不嚴但語意似乎偏重夫欲與喜怒哀樂皆性之所有者喜怒哀樂又可去乎（困知記下）

(42)：心一也未雜於人謂之道心雜以人偽謂之人心人心之得其正者

發則各有所主可知相須則互在其中可知 互在其中 故渾論言之者固有之各有所主 故分別言之而無不可(同上、卷16、答胡彥彰論四端七情第二書)

(8)：若以七情對四端而各以其分言之七情之於氣猶四端之於理也其發各有血脈其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳(同上、)

(9)：但四理發而氣隨之七則氣發而理乘之耳(同上)

(10)：大抵有理發而氣隨之者則可主理而言耳 非謂理外於氣四端是也有氣發而理乘之者則可主氣而言耳 非謂氣外於理 七情是也(同上)

(11)：其中圖者 就氣稟中指出本然之性 不雜乎氣稟而為言子思所謂天命之性 孟子所謂性善之性 程子所謂即理之性 張子所謂天地之性是也 其言性既如此 故其發而為情亦特指其善者而言 如子思所謂中節之情 孟子所謂四端之情 程子所謂何得以不善名之之情 朱子所謂從性中流出 元無不善之情是也(退溪全書 卷7、進學解十圖都并圖、心統性情圖說)

(12)：其下圖者 以理與氣合而言之 孔子所謂相近之性 程子所謂性即氣氣即性之性 張子所謂氣質之性 朱子所謂雖在氣中 氣自氣性自性不相來雜之性 是也 其言性即如此 故其發而為情亦以理氣相須 或相害而言 如四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未達而掩於氣然後為不善 七者之情 氣發而理乘之 亦無有不善 若氣發不中而滅其理則為惡也(同上)

(13)：人心為七情 道心為四端 以中庸序朱子說及許東陽說之類觀之二者之為七情四端固無不可……若夫道心之與四端雖與人心七情之說不同然道心以心言實始於性而通有無四端以端言就發見而指端緒亦不能無少異所以答李叔云云也 然善觀之則亦不害其同歸矣(退溪全書 卷37、答李叔云)

(14)：靜而論天理之本然動而決人欲於幾微如是真積力久 至於純熟則靜處動時日用之間雖百起百滅心固自若 而固難思量 自不能為善惡(退溪全書 卷28、答金惲叔丁巳)

(15)：格物固不易然格致亦豈易乎 善教者微而漸進 苟能知格致之方則漸明而心定 以之格物則物不格而心之善惡亦不格而心之不能為心之

果何難於格物何礙於心不有一事耶(同上、答金惲叔)

(16)：先以致知一事言之 自吾之性情形色日用彝倫之近 以至於天地萬物古今事變之多 莫不有至實之理至當之則存焉 即所謂天然自有之中也……欲以為主而事事物物莫不窮其所當然與其所以然之故 沈潛反覆 玩索體認 而極其至 至於歲月之久 功力之深而一朝不覺 其有洒然融釋 豁然貫通處則始知所謂體用一源 顯微無間者 真是其然而不迷於危微 不眩於精一 而中可執 此之謂真知也(退溪全書 卷6、戊辰六條疏)

(17)：有形體是氣 無形只是道 離了陰陽則無道 陰陽氣也形而下也 道太虛也形而上也(性理大全 卷26、理氣一、程子曰)

(18)：道則自然生萬物 今夫春生夏長了一番 皆是道之生 後來生長不可道却將既生之氣 後來却要生長 道則自然生生不息(二程全書 卷16)

(19)：此本無先後之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理 然理又非別為一物 而存乎是氣之中 無是氣則是理亦無掛搭處(朱子語類 卷1、理氣上 太極天地上也)

(20)：未有天地之先 畢竟也只是理 有此理便有此天地 若無此理 使亦無天地 無人物 都無該說了 有理便有氣流行 發育萬物(同上)

(21)：若論本原則有理然後有氣……若論界賦則有是氣然後理隨以其故有是氣則有理 無是氣則無是理(朱子大全 卷59、答趙致道)

(22)：論天地之性則專指理言 論氣質之性則以理與氣雜而言之(朱子語類 卷4)

有天地之性 有氣質之性 天地之性則太極本然之妙 萬殊之一本也 氣質之性則二氣交運而生 一本而萬殊也(同上 卷30)

(23)：大抵本然之性與氣質之性 亦非判然兩物也(朱子大全 卷44、答方伯謨)

氣質之性 只是此理發在氣質之中 故隨氣質而自為一性……向更元無本然之性 則此氣質之性亦何處來耶(同上 卷58、答徐子融) 氣質是發過五行所為 性即天賦之中體 但論氣質之性 則此全體發在氣質之中 非別有一性也(同上 卷51、答嚴時亨) (24)：人生而靜 天之性善 性人生之初未嘗有欲時 使是時一有欲也 感

「陽明學」象山之根柢하니, 그 말에 吾心之良知 卽所謂 天理이니, 吾心의 良知를 事物에 이루면 모두 그 理를 얻는다 하고, 또 말하기를 良知는 하나 뿐이다, 그 妙를 神이라 이르고, 그 流行을 氣라 이르며, 그 凝聚를 精이라 이르니, 어찌 可히 形象方所에求할바리오? 眞陰의 精은 곧 眞陽의 氣의 母이요, 眞陽의 氣는 곧 眞陰의 精의 父이므로 陰은 陽에 뿌리박고, 陽은 陰에 뿌리박으니, 두가지가 아니다. 心은 理이니, 天下에 어찌 心外之事 心外之理가 있으랴라 말한다, 그러니 대저 吾心의 天理가 곧 太極의 全體인데도 지극 眞陰眞陽으로서 流行凝聚한 것을 가지고 이것에 配當한다면 곧 太極은 道却하고 도리어 陰陽을 가지고 本體를 삼는 것이요, 天下의 事物은 自然의 理가 있지 아니함이 없는 데도 一切를 掃除해 버리고 다만 吾心 외에서만 認取하려 한다면 곧 이론과 理는 또한 甚히 混雜하며 그 潔淨의 全體가 아니다. 그러즉 먼저 陽明이 말한 바의 陰陽精氣의 流行凝聚한 物일 따름이니, 이것이 어찌 心卽氣라 말한 이 아닐까? (16)

이와 같이 寒湖는 陽明의 이른바 心卽理를 心卽氣로 斷定함으로 異端이라 排斥하는 것은 마치 退溪가 陽明을 異端視한 것과 마찬가지로 하겠다.

여하튼 退溪는 栗谷과 더불어 韓國 儒宗의 雙嶺一

로서 退溪는 그 主理派의 始祖이며, 그 學風과 遺德은 千古에 빛날 것이라 생각된다.

〔註〕

- (1) : 然則嘗致之子思之言 所謂道其全者 而孟子之論 所謂剛發出來者也 蓋人心未發則謂之性 已發則謂之情 而性則無不善情則有善惡 此乃固然之理也 但子思孟子所就以前言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外復有四端也 然則以四端七情對舉而言謂之純理 兼氣可乎 (退溪主書 卷15, 附奇明彦非四端七情分理氣條)
- (2) : 蓋以四端七情對舉而言而揭之於圖 或謂之無不善 或謂之有善惡 則人之見之也 疑若有兩情且雖不疑於兩情 而亦疑其情中有一善一發於理 一發於氣者 爲未當也 (高峯集 四七理氣往復書 上篇 高峯答退溪論四端七情書)
- (3) : 夫理氣之主宰也 氣理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固渾渾而不可分開 (退溪全書 卷16, 附奇明彦非四端七情分理氣條) (高峯第一書)
- (4) : 近來以者 不容孟子就善一場 則出指示之意 例以四端七情別而論之 (同上)
- (5) : 故則嘗以爲情之有四端七情之分 猶性之有本性氣稟之異也 然則其於性也 既可以理氣分言之 至於情 獨不可以理氣分言之乎 則陰陽對舉辭讓是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾 喜怒哀懼愛惡欲何從而發乎 外物觸其形而動於中 緣境而出焉爾, 由是觀之 二者雖曰皆不外乎理氣 而因其所從來 各指其所主而言之 則謂之某爲理某爲氣 何不可之有乎 (同上, 答奇明彦論四端七情第二書)
- (6) : 自承示諭 而欲獻愚 而猶不敢自以其所見爲必是而無疑 故久而未發 近因看朱子語類論孟子四端處未一條正論此事 其說云四端是理之發 七情是氣之發 古人云乎不致自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說然後方信愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病似不須改也 (退溪主書 卷16, 答奇明彦論四端七情第一書)
- (7) : 蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用 而此發又相須也 互

로 된다. 생각컨대 陽明이 心卽理라 한 것은 그가 心學爲主로써 朱子의 格物致知說이 物理를 外的 存在로 보는 것을 反對하고, 그것을 內的 心的 存在로 還元시키는 用語이다. 陽明은 말하기를 다음과 같이 한다.

「대저 物理는 吾心の 밖에 있는 것이 아니다. 吾心を 밖으로 하고 物理를 求하면 物理는 없다. 物理를 遺失하고 吾心を 求한다면 物理란 어떤 物件일까? 心の體는 性이요, 性卽理이다. 故로 孝親之心이 있으면 곧 孝의 理가 있고, 孝親之心이 없으면 곧 孝의 理도 없는 것이며, 忠君之心이 있으면 곧 忠의 理가 있고, 忠君之心이 없으면 곧 忠의 理는 없는 것이니, 理가 어찌 吾心の 밖이리오? 晦庵(朱子)이 말하기를 사람의 學問하는 바는 心과 理 뿐이다. 心은 비록 一身을 主宰하지만 實로 天下의 理를 主管하는 것이요, 理는 비록 萬事에 散在하지만 實로 一人의 心 밖에 아니다라 한다. 이 말은 그 一分一合의 사이에 이미 學者의 心과 理를 分啓하여 들로 하는 病態를 免하지 못한다. 이것이 오히려 本心만 求하다가 드디어 物理를 遺却하는 患難이 있는 까닭이니, 바로 心卽理임을 알지 못하고 있을 뿐이다.」⁹⁵⁾

즉 이와 같이 心이 곧 理(心卽理)라 함으로써 心속에 本有하는 理를 主張하여 心學의 特徵을 構築하고,

또 말하기를

「心一而已……以其條理而言 謂之理」(傳習錄 卷之中 四項)

「理無動者也」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

「看得一性字分明 卽萬理燦然」(傳習錄 卷之上 三八二項)

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則無以見其所謂條理矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

라 한다. 이것을一括하여 要約하면, 陽明이 생각하는 理는 心の 運用의 條理로서 心之體 즉 性이며, 그리고 性卽理로서 朱子가 性卽理라 하고 또 性을 心之體로 본 것과 同一하다. 그러므로 그가 말한 心卽理란 말은 理를 吾心外에서 求하는 朱子의 格物致知說을 反對한 것이 틀림없다고 보아야겠다. 그런데 그는 또 致良知를 主張하는 바, 그의 知는 心之本體로서 良知를 「天理之昭明靈覺處」, 또는 「一個天理自然明覺發見處」(傳習錄 卷之中)라 한다. 따라서 陽明의 良知는 心之虛靈明覺으로서 朱子의 이른바 「心者氣之精爽」(性理大全 卷三二、心)의 精爽氣와 같은 것이므로 陽明의 이른바 心卽理는 心卽氣의 뜻이다. 그러므로 李寒洲는 陽明의 心卽理說을 反對하여 다음과 같이 말한다.

서는 理를 바로 動靜하는 것으로 보고 말하기를

「만약 理無動靜이라 한즉 이는 다만 理를 寂靜의 無情之物로 認定하는 것이니, 氣는 곧 그보다 우바 理의 動靜하는 것으로 생각하는 것이다. 마치 이 理는 活物인 지라, 洋洋히 流動充滿하여 (天地사이)에 不在함이 없는 것이다. 이것이 어찌 漠然無爲한 것이리오? 故로 天道流行하며 萬物을 發育한다고 말한 것이다. 動而生 靜而生陰이라 말하였으니, 곧 이것은 또한 理의 動靜을 直言한 것이다.」⁵⁹⁾

라 한다. 이는 退溪가 이미 「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟」(退溪全書 卷二三, 答李達李天機)라 말한 것이다. 그러자 이렇게 發達한 理의 概念은 主理說의 絕頂 李寒洲(名震相)에 이르러서는 氣를 完全히 無能力한 것으로 格下시킴과 同時에 理를 宇宙의 主體的 實在로 보게 된다. 李寒洲는 다음과 같이 말한다.

「太極之有動靜은 곧 太極之自動靜也라. 지금 사람들의 말에 理가 自動하지 아니한다고 하는 것은 대양 動靜의 形迹에 拘滯되므로써 氣없는 때가 없다고 말한다. 그러나 混沌의 未開와 人心의 未發은 同一機軸으로서 氣가 用事하지 아니한 것인즉 다만 理일 뿐이다. 이미 屈한 氣는 다시 方生之氣로는 될 수 없는 즉 氣의 始生處가 참으로

理의 스스로 動靜하는 때가 아니냐? 理는 無形、氣는 有形이므로 비록 理는 無動이고 氣는 有動이지만, 그러나 理의 動은 氣의 動에 動하는 것이 아니고, 氣의 動은 곧 理로 말미암아 動하는 것이니, 이것이 理의 自動이 아니고 무엇이랴?」⁶⁰⁾

앞에서 이미 退溪의 이른바 理는 絕對者로서 希臘哲學의 nous나 印度哲學의 梵과 같다고 말한 바 있는데, 李寒洲에 이르러서는 退溪가 생각했던 理의 法門이 完全히 드러났다. 이에 寒洲는 心을 곧 바로 理로 보고 말하기를

「性은 未發之理이요, 情은 已發之理이다. 性發爲情이니, 다만 一理일 뿐이다. 그것은 主人이 나가면 客이 되는 것과 같이 다만 一人일 뿐이다. 진실로 性情의 實相을 追求한즉 理發은 있어도 氣發은 없다.」⁶¹⁾

「性과 情은 다만 一理일 뿐이니, 心의 理됨은 진실로 自若하다.」⁶²⁾

하고, 또 말하기를

「心卽理三字 實是千聖相傳之的決也」(寒洲集 卷三七, 四七原委說)

라 한다. 그러면 寒洲의 이른바 心卽理와 王陽明의 이른바 心卽理는 어떠한 差異가 있는 것일까가 問題

하지만 氣發만을主張하는 李栗谷說까지도 理氣共發이라 말할 것은 그表現이 매우 模糊하다고 보지 아니할 수 없다.

3. 韓國에 있어서의 李退溪의 地位

李退溪歿後 그의 學德遺澤은 韓國의 嶺南一帶를 風靡하여 그 門下에서 英雋高才가輩出하여 退溪를 朝鮮의 儒宗으로尊崇하게 되었다. 따라서 四七理氣說에 대해서는 退溪說을 完結된 것으로 確信하여 아무런 論議도 없이一時 潛潛하였던 中, 退溪歿後 곧 이어 京畿에서 李栗谷이나와 成牛溪와의 理氣論辯이 展開됨으로서 退溪의 이른바 理發를否認하고 다만 氣發만을 내세움으로써 四端七情이 모두 氣發理乘이라 하여 退溪의 理氣哲學을反對하였다. 이에 栗谷說이 京畿와 湖西(忠北道)地方에 流行하게 됨으로써 退溪說을支持하는 嶺南學派(主理派)와 栗谷說을贊成하는 畿湖學派(主氣派) 사이에 學說의 對立과 더불어 黨議의 反目까지도 빚어낸 것이다. 그리하여 歿後 退溪系統의 主理派와 栗谷系統의 主氣派로學說上의 이루어져 理氣論辯을 展開함에 있어 間或 主理와 主氣를 折衷하는 中庸折衷派도 생겨났으므로

韓國의 性理學은 이제 主理 主氣 및 折衷의 三派를 形成하여 程朱 理氣哲學의 微累를 發掘함으로써 許多한 性理學者가 繼續 森然輩出하게 된다. 이에 退栗以後 主理派에서는 退溪를 「東方의 朱夫子」라 尊稱하게 되고, 主氣派에서는 栗谷을 「東方의 聖人」으로 推尊하게 되었으니, 退栗은 朝鮮朝의 儒宗으로서 一般 大衆에게까지도 마치 宗教의 敎主처럼 信奉하게 되었던 것이다.

그런데 退溪의 理發思想은 理를 太極 天理로서 極尊無對로 보아 天理의 純粹性 高貴性 및 尊嚴性을 強調하여 理를 絕對者로 본다. 그리하여 理 즉 太極을 自動自靜하는 存在로 보았다. 이 思想은 退溪後 學들에 繼承되어 發達되는 바, 李大山(李 大 山)에 이르러서는 理를 「無爲而爲 不宰而宰」라 말하여 理의 運用之妙를 그 至神之用이라 말함으로써 그 主宰를 強調하였다. 즉 大山의 이른바 理의 發揮運用之妙란 것은 無形으로서의 理의 根柢를 가리키는 것으로 이것은 理主氣發의 思想이다. 즉 資料로서의 氣의 動靜을 主宰하는 妙란 뜻으로서 理自體가 바로 動靜하는 것이 아니고 어딘가에서 氣를 動靜시키는 主宰라는 뜻이다. 그러나 大山을 이른 柳定賢에 이르러

七理氣互發을 그대로 準信하고 있는 듯하다. 더우기 그의 理氣心性의 說은 近聞 阿部吉雄先生에 依하여 새로 發見된 道學資講가운데의 三宅尙齋筆記의 性論 明備錄에 關齋의 語錄으로서 記入된 것에 잘 드러난다. 關齋는 仁義禮智四性을 具有하는 本然之性의 理를 四君子湯의 人蔘茯苓 白朮甘草의 四藥에 比喩하고, 氣質(氣)을 水에 比喩한다. 그리하여 煎湯으로서의 藥水는 四藥과 水로 이루어져 藥水渾然하지만 이것을 分揀하면 四藥은 理로서 各其 사람의 病을 治愈하는 것으로 善이며, 水의 淸濁으로 말미암아 藥效의 善否가 드러나니, 水는 氣의 淸濁과 같다는 것이다. 따라서 水는 氣이요, 藥은 理라는 것이다. 이에 三宅尙齋는 關齋의 理氣心性說에 感嘆하므로써 「山崎先生煎藥辨 可謂積微矣」라 말한다. 이 四君子湯의 例證은 비록 그것이 本然氣質의 分淸을 말한 것이지만 그것은 同時에 四端七情의 比喩로도 됨은 말할 것도 없다.

그런데 高橋亨의 有名한 論文 「李朝儒學史에 있어서의 主理派와 主氣派의 發達」에서는 理氣不離를 強調함으로써 理發와 氣發를 各其 分別하는 것을 反對하고, 奇高峯의 立論과 같이 理氣共發을 主張함으로써

서 그는 形而上學的인 理氣를 各發로 보는 說을 反對한다. 高橋에 의하면 水는 酸素와 水素의 化合體로서 비로소 水의 作用을 가지는 것이라 主張한다. 여기서 그는 理氣의 化合體로서의 心을 가지고 形而上學的인 原理로써 機械的인 應用法을 使用하여 理發이다 氣發이다 主張하는 잘못이라는 것이다. 高橋는 그 論文에서 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「具體的인 心은 理氣를 兼하는 것이므로 어떠한 微細作用이라도 理氣共發이 아닐이 없는 것이라고 보아야 한다. 그러나 이같이 甚히 理氣를 分別 對立시키는 形而上의 原理를 具體的인 心에 나아가 機械的 應用을 하는 것이다. 예를 들면 水는 酸素 水素의 化合體라 한 것을 가지고 水의 作用에 나아가 오히려 酸素와 水素의 對立을 認定하려는 것과 같음을 免하지 못하는 것이다.」

생각컨대 高橋의 酸素와 水素의 譬喩는 理와 氣의 譬喩에는 全然 適合하지 아니한 것이다. 왜냐하면 理와 氣의 關係에 있어서는 「理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 材料」(奇高峯의 說)이기 때문이다. 酸素와 水素의 關係는 처음부터 主宰와 材料의 關係가 全然 없는 것이므로 그런 것을 가지고 例證하는 것은 理와 氣의 關係는 枯槁하고 理와 氣의 概念 조차도 全然

지 않으니, 그 편이 蕩蕩에 이를 것이다. 〓

그러나 羅山이 程子의 이른바 「論性不論氣不備論氣不論性不明」(二程全書 卷一六)이란 말과 王陽明의 이른바 「理者氣之條理氣者理之運用」(傳習錄 卷之四)는 原靜齋이란 말을 가장 좋은 것이라고 한 것을 보면 羅山の立場은 大體的인 면에서는 朱子學의範圍안에 있지만 理氣問題의 대서는 羅整庵과 王陽明의 理氣不離을 支持함과 함께 朱子學을 理氣分離로 理解하는 것 같다.

그러나 近世 日本의 儒宗 山崎闇齋에 이르러서는 朱子學의 正統을 韓國 近世의 儒宗 李退溪를 통하여 바로 이음으로써 朱子에 肉迫하려 한다. 그는 그의著 文會筆錄에서 退溪의 自省錄 退溪文集 退溪의 朱子書 節要 등을 많이 引用함으로써 朱子哲學을 理解하려 하였던 것이다. 그리하여 李退溪를 「實朝鮮一人也」(文會筆錄一七)라 尊崇한 바 있다. 闇齋는 京都의 一浪人의 子로서 禪佛에 從事하다가 二五歲때 心機一轉 儒를 決心하고, 二九歲에는 儒로 自當公布하였다 한다. 이렇게 된 經過는 거의 大部分이 退溪를 通하여 朱子를 보았던 것이라고 생각된다. 그러자 四一歲에 이르러서는 日本 固有神敎를 朱子學으로써 定立하여 神儒合

一說을 提唱하게 됨으로써 佛敎의 日本化를 遠ざ하였다. 그러나 그가 陸王과 佛敎를 排斥한 것은 退溪와 一致한다. 따라서 朱陸折衷까지도 否認함은 勿論이다. 退溪 亦是 朱子를 篤信함으로써 佛敎 陸王學 및 朱陸折衷說을 排斥하였던 바, 闇齋의 이런 態度와 一致한다. 退溪와 闇齋의 純粹朱子學者로서의 特色은 眞知實踐에 있는 것이다. 그런데 그런 立場은 朱子後 中國에 있어서도 特히 明의 薛敬軒 胡敬齋 등이 있지만 그들은 그 純粹性에 있어 退溪를 凌駕하지 못하고, 또 闇齋를 따라갈 수 없다 하겠다. 따라서 闇齋後의 日本儒者들 사이에서는 退溪를 朱子後一人으로 尊崇하기도 하고(默齋主書 拾遺 乙卯冬至漫書), 闇齋門流에서는 朱子↓退溪↓闇齋의 道統說까지도 생각하였던 모양이다. 50 그리고 日本에서 退溪를 尊信하는 學者로서 闇齋以外에 熊本の 大塚退野가 있고, 또 明治의 元老 元田東野가 있다.

退溪와 闇齋는 朱子哲學의 主理의 면에서 특히 서로 共通한다. 따라서 闇齋의 理氣哲學은 退溪가 奇大升에게 答한 論四端七情第一書와 그 改本으로서의 第二書 가운데의 後論을 甚詳이라 稱贊함으로써 諸儒의 不到處라고 闇齋가 말한 것을 보면, 그는 四

理明心定의 된다고 말한 것은 理氣가 渾渾이 라고 말한 것과 相通하는 것이라 생각된다. 이와 같은 것을 보면 日本 近世朱子學의 開祖 惺窩는 退溪를 통하여 朱子學者로 된 것이라 하겠다. 특히 惺窩가 李退溪의 天命圖의 四端七情說을 林羅山으로부터 빌려오고 말하기를

「四端은 理에서 나오고, 七情은 氣에서 나온다는 이說은 옳다. 이것을 因知記의 말한 것과 比較하면 이것이 저것보다 낫다 하겠다.」⁵⁵⁾

고한 것은 그가 四端七情說에 대한 退溪의 理發氣發을 支持하고, 退溪의 理氣哲學을 羅整庵의 理氣一物說보다 優秀하다하여 退溪에게 共鳴한 것임을 알 수 있겠다.

다음 林羅山은 二二餘歲에 벌써 一家見을 세운바 있는 天才로서 비록 그가 先輩인 惺窩를 師事하였지만 惺窩는 羅山을 道友로 待遇하였던 것이다. 그런데 羅山은 理氣哲學에 있어서 陸王을 排斥하고 純朱子學의 立場에 서으로써 惺窩의 折衷의 態度를 反對한다. 그러나 理氣의 問題에 있어서는 始終懷疑未決로 돌아간 것이다. 그러므로 그는 理氣의 一而二, 二而一의 關係에 대해서는 理氣不離의 立場을 取하였

지만 理氣兩發을 主張하는 退溪에 대해서도 매우 關心이 컸던 것이다. 그리고 그는 五四歲의 老境에 이르러서는 오히려 羅整庵의 理氣一物說에 傾倒함으로써 主理와 主氣사이를 彷徨하고 있는 듯하였다. 즉 程張朱子の 說에 대해 李退溪와 같이 理와 氣를 分辨하여 四端出於理 七情出於氣라 하면, 理氣가合一될 수 없음으로 그 弊가 支離하게 될 것이고, 羅整庵이나 王陽明 등과 같이 理氣를合一로 보면 「理는 氣의條理, 氣는 理의運用」으로서 理氣不離는 좋지만 善惡의 分揀을 하지 아니함으로 그 弊는 蕩蕩에 흐를 것이라 하여 다음과 같이 말한다.

「退溪李淵는 오로지 程張朱子の 說을 따라 四端七情分理氣發을 지어 高大升에게 答한다. 그 뜻은 성과 학자를 四端出於理 七情出於氣라 하니, 이는 곧 朱子가 말한바 『四端理之發 七情氣之發』이다. 末學所淺이 어찌 그 사이의 容喆하리요마는 退溪의 弊는 더욱 嘉實한바, 나는 일찍이 그 弊만 보았고, 그 問은 보지 못하였던. 이로써는 국과 학과 그 理氣를 구한 것은 곧 大槪는 理氣을 支離함이 없이 다 말함으로 하나 하나를 분할함이니, 곧 그 理氣支離함이 있음과 일고, 그리고 理氣兩發을 일로 보지 않고 理氣二條理也 氣者理之運用也란 말함으로써 程張朱子의 理氣

은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하였다. 특히 退溪의 學은 自然哲學 보다도 人間學으로서 理의 所當然의 方面을 追求하여 그것을 實踐하는데 그 目的이 있는 것으로서 退溪는 特別 居敬을 置重하였는데, 그의 日省錄은 勿論이요, 그의 龍大한 文集中에서 특히 그가 六八歲 宣祖에게 올린 聖學十圖 第二圖 西銘圖에서, 「聖學은 求仁에 있다. 모름지기 仁이 이 뜻을 體認하면 天과 地와 萬物과 더불어一體로 된을 볼 것이다. 眞實로 이와 같은 곳이 仁의 功効이며, 비로소 親切有味한 곳이다.」

한 것은 天人一貫 物我一體境을 이루어 求仁成聖의 功을 達成한 것이라고 하겠다.

B、日本朱子學과 李退溪

過去 日本은 地理的 條件으로 말미암아 中國의 文化를 거의 韓國을 通하여 輸入하였으므로 朱子學도 韓國을 通하여 受容한 것임은 말할 것도 없는 것이라 생각된다. 鎌倉初期 즉 西紀1200年頃에는 이미 朱子學이 輸入되었던 것 같으므로 朱子歿年(一一〇〇)以前에 벌써 朱子學이 傳來되었었지만 아직 草創期이므로 別로 流布되지 못하였고, 約四〇〇年을 지

나 藤原惺窩가 佛敎로부터 離脫하여 儒敎에로 轉換하면서부터 日本朱子學이 胎動되었으나, 惺窩의 立場은 陸王學을 折衷하였으므로 林羅山の 純粹朱子學과는 그 意向이 若干 다르다. 惺窩는 일찍이 相國寺에서 禪學을習得하고, 또 老莊思想과 詩文에도相當히 깊은 關心이 있었으나, 朝鮮國使 姜沆과의 親交로 因하여 還俗을 決心하였지만 그以前에 이미 朝鮮國使 許山前(號 岳麓)등과의 接觸은 더욱더 惺窩에게 큰 影響을 준 것 같다. 그러나 惺窩가 朱子學에 完全히 傾倒한 것은 李退溪跋文이 있는 延平答問인 것 같다. 그는 爲學의 方으로서 居敬工夫를 特別히 力한 것 같은데, 이 居敬은 朱子가 注重한 것으로서 惺窩는 居敬을 말하기를

「誠敬之工夫 徹上徹下 洒落在其中」(惺窩文集 卷一一),
이라 한 것을 보면, 그는 居敬工夫로써 悟入한 것 같은데, 李退溪 亦是 敬을 말하기를

「只將敬以直內爲日用第一義」(退溪全書 卷二九, 答金而精)
「蓋敬者 徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累」(同上, 卷二八, 答金惺叙)

라 한 것을 보면, 退溪가 居敬으로써 存養省察하던

바 理字難知란 것은 略知하는 것이 어려운 것이 아니라, 眞知妙解하여 그 十分處까지 이르는 것이 어려운 따름이다. 만약 能히 衆理를 窮究하여 十分透徹히 洞見하는 데까지 이를 수 있다면 이 物事 즉 理란 至盛而至實이요, 至無而至有이며, 動而無動이요, 靜而無靜이며, 潔潔淨淨한 것으로서 一毫도 添加하거나 一毫도 減損할 수 없으며, 能히 陰陽五行 萬物萬事의 根本이 됨으로 陰陽五行 萬物萬事의 가운데에 執固되어 있지 아니하니, 어찌 氣를 雜하므로써 一體로 認爲하거나 一物로 看作할 수 있으랴?」¹⁹⁾ 즉 退溪는 理로서의 太極을 朱子의 所謂 理必有用이란 理動의 思想을 굳히므로써 理를 다시 體와 用으로 區別한다.

「이에 알았으니, 無情意造作은 이 理의 本然之體이요, 그 寄寓함이 따라서 發現하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神之用이다. 먼저 理에는 다만 本體의 無爲만 보고, 그 妙用의 能히 드러나 流行함을 알지 못하였으므로 朱子의 理는 死物로 認爲한 것 같으니, 또한 그릇됨이 甚甚하다」²⁰⁾

이와 같이 退溪는 理의 無造作 無情意 無計度 따라서 無凝聚는 理의 體로 보고, 理의 情意造作 計度 凝聚는 理의 用으로 보게 되었다. 다시 말하면 朱子가 「氣能凝結造作 理却無情意無計度……他却不會造作」이라

한 것을 退溪는 無情意 無計度 無造作은 理의 體, 有情意 有計度 有造作은 理의 用이라 한다. 이것은 朱子의 이른바 理必有用的 말을 推衍함으로써 退溪自身의 領悟處를 드러낸 말이다. 생각컨대 退溪의 이른바 理氣를 人性論으로써 보면, 理는 理性, 氣는 感性에 該當할 것이며, 이것을 宇宙論의 것으로 보면, 理는 希臘哲學의 nous(宇宙理性)나, 印度哲學의 Brahman(梵)에 該當할 것이라 생각된다. 따라서 朱子가 理를 所以然이나, 所當然이라 한 것은 nous나 Brahman이지 않고 있는 logos나 原理와도 같이므로 退溪에 있어 所以然 所當然은 理의 本性이라 할 수 있겠다. 따라서 退溪의 理는 自然과 人間을 一貫하는 것으로써 潔潔淨淨地이며, 不增不減의 實體임에 反해, 氣는 宇宙를 理에 따라서 形化하는 存在이요, 그것이 人間에 있어서는 形氣(感性)로 된다. 이에 理氣는 人間에 있어서는 理는 精神으로서 理性이요, 氣는 形氣(血氣)로서 感性이 될 것이다. 退溪가 理를 有善無惡 至神之用이라 보고, 또 그것을 極尊無對라 한 것은 人間의 理性을 尊重함으로서 그 것은 드디어 宇宙論에까지 擴大高揚한 것으로 보아 中國에 있어서도 朱子의 主理의 方面을 發展시킨 것

나? 先生曰: 너는 다만 感應의 機로서 보라. 그러면 어찌 다만 禽獸草木뿐이라, 비록 天地라도 또한 나와 더불어 同體의인 것이요, 鬼神(陰陽)도 또한 나와 더불어 同體의인 것이다. 請問: 先生曰: 너는 이 天地中間을 보라. 무엇이 天地의 心인가? 對曰: 일찌기 들자오전대, 사람(人心)은 天地의 心이라 합니다. 先生曰: 사람은 또 무엇을 心이라 하는가? 對曰: 다만 한개의 靈明(心)입니다. (先生曰: 그렇다면 可히 알지로다. 天에 가득 차고 地에 가득 찬 것으로 天地中間에는 다만 이 靈明이 있을 따름이다. 사람은 다만 形體 때문에 저절로 間隔되어 있을 뿐이다. 我的 靈明은 곧 天地 鬼神의 主宰이다. 天에 我的인 靈明이 없다면 누가 그 높음을 우러러 볼 것이며, 地에 我的인 靈明이 있지 않다면 누가 그 깊음을 굽어 볼 것이며, 鬼神에 我的인 靈明이 없다면 누가 그의吉凶災祥을 分辨할 것인가? 天地 鬼神萬物이 我的인 靈明을 離却하면 곧 天地 鬼神萬物이 있지 못한다. 我的 靈明이 天地 鬼神萬物을 離却한다면 또한 我的 靈明도 있을 수 없다. 이와 같이 곧 一氣가 流通하는 것이니, 어찌하여 그것들과 間隔할 수 있는랴?)」

이와 같이 陽明은 宇宙間에 一氣流通의 我的 靈明이 充塞한다는 것이므로 그의 이른바 良知란 그 靈明의 一氣를 가리키는 것으로서 그의 이른바 心即理는 오

히려 心即氣라야 한다. 이렇게 보면 陽明에 있어 氣는 理之運用으로서 理는 다만 氣之條理에 不過한 것이다. 그러나 여기서 陽明이 條理란 理를 王學能으로 본 것을 우리는 看過해서는 안 된다고 본다. 왜냐하면 陽明은 理氣關係를 다시 말하되,

「無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣(傳習錄 卷之中, 答陸原靜書 三項)

라한 것은 理氣不離와 또 理와 氣에 대한 概念을 가 장明瞭히 한 것이라 하겠다.

그런데 朱子以後中國에 있어 가장 傑出한 哲學者로서 羅整庵과 王陽明에 대한 것을 보면 그들이 大概 主氣의 이었고, 그리고 明末의 思想은 거의 陽明系統이었으므로 朱子の 主理의 方面은 別로 繼承發展된 것이 없다해도 過言이 아닐 것이다. 따라서 朱子の 主理哲學은 16世紀後半 韓國의 李退溪에 依해 繼承發展된 것으로 보아야겠다.

退溪는 理를 極尊無對로 보았으므로 그는 생각하기를 後學들이 理를 잘 了解하지 못하고 있다 하여 다음과 같이 理를 解明하고 있다.

「생각전대 일찌기 深思해 보니, 古今人들의 學問道術의 相差한 所以는 다만 理字難知이기 때문일 뿐이다. 이른

만 그가 心之體를 性이라 하고, 또 性을 理라 한 것을 보면 그가 氣學에만 偏重한 것이라고 非難할 수는 없다고 본다. 陽明이 心卽理의 立場에서 말할기를

「心之體 性也 性卽理也 故有孝之心 而有孝之理 無孝親之心 卽無孝之理矣」(傳習錄 卷之中 答人論學書 四項)

라 하고, 또

「虛靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事」(同上)

「人只要在性上用功 看得一性字分明 卽萬理粲然」(同上, 三八項)

이라 말한 것亦是 心體로서의 理를 主張한 것이다. 그러나 陽明의 本意는 理보다도 心 즉 氣에 重點을 둔 것은 말할 나위도 없다. 이것은 마치 整庵이 「理를 氣의 理라」 하여 氣에 重點을 두는 것과 恰似하다 하겠다.

以上 朱子 및 그以後의 諸家の 理氣에 대한 것을 略述하였다. 이제 李退溪의 理氣哲學을 中國에 있어 朱子以後의 理氣哲學과 對照해 보는 것은 매우 意義 있는 것이라 하겠다. 돌이켜 보건대 朱子 理氣哲學의 主理的方面은 胡氏家 陳北溪 黃勉齋 등을 거쳐 元의 程復心에 이르러서는 四端과 七情을 明白히 區別하

여 「理發爲四端 氣發爲七情」이라 말함으로써 主理哲學을 드러냈었지만 明의 中葉에 이르러서는 羅整庵이나와 主氣哲學으로 轉換함으로써 朱子의 理氣二物思想을 辛辣히 批判하여 理氣一物說을 鼓吹하였고, 또 王陽明이나와 致良知說을 내세웠다. 그런데 陽明의 이른바 心卽理說은 오히려 心卽氣라고 본 것이다. 왜냐하면 그는 心을 다음과 같이 말한 바 있기 때문이다.

「心은 一塊血肉이 아니다. 모든 知覺處는 곧 이 心이다. 耳目이 視聽을 알고, 手足이 痛痒을 아는 것이니, 이 知覺은 곧 이 心이다.⁴⁵⁾

「人之本體는 恒常 寂然不動한 것이며, 恒常 感而遂通하는 것이다.⁴⁶⁾

라 말한 것은 心을 氣로 본 것이요, 또 그가 心과 物의 構成材料를 靈明으로 본 것은 틀림없이 그가 心을 氣로 본 것이라고 하겠다. 陽明은 物心을 다음과 같이 말하고 있다.

「問：人心과 草木은 同體로서 吾身과 같은 것입니까. 原來 이것이 血氣流通의 일 것이니, 그러므로 이를 同體라 이름입니다. 만약 他人의 있어서는 곧 異體입니다. 그러고 禽獸草木은 더욱 먼 것이니 대개의 이를 同體라고 하면

한다. 그러나 心即理라 하고, 致良知를 내세우는 陽明은 良知를 心之本體라 말함으로써 비록 吾儒之極이라고 良知를 恒照하는 것이라고 말한다. 이리하여 天理良知는 人欲昏塞의 가운데 있어서도 恒照하는 것이다. 그렇다면 天理人欲不並立이란 陽明의 말은 心의 實存論의 說明에 不週한 點, 心의 存在論의 解明으로는 될 수 없으므로 그가 朱子의 道心爲主, 人心爲客을 反對한 것은 的中하지 못한 것이라고 하겠다. 그런데 陽明의 道心과 人心을 다음과 같이 말한 바도 있으니, 이것은 朱子說과 一致한다고 본다. 즉 陽明의

「性之謂道는 곧 道心이다. 다만 조금만 人的인 생각을 붙인 것이 있으면 곧 人心이다. 道心은 本是 無聲無臭한 것이다. 그러므로 微라 말한 것이고, 人心을 依著하여 가면 곧 많은 安穩하지 못한 곳이 있다. 그러므로 危라 말한 것이다.」

라 말한 것은 朱子의 或生或原과 一致한다.

그런데 陽明은 理氣의 關係를 말하되,

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書 三項)

라 한다. 이것은 陽明이 理氣不離를 端的으로表現한 말이다. 그런데 그 當時 主理의인 朱子學系統과 主氣의인 道家系統의 修養이 서로 다르므로 陽明은 말하되,

「精一之精 以理言 精神之精 以氣言……原非有二事也 但後世儒者之說與養生之說 各滯於一偏是以不相爲用」(同上)

이라 하여 理와 氣의 不離工夫로서 作聖之功을主張한 것이다. 특히 「理를 氣의 條理라」한 것은 整庵이 理를 「氣의 理」라 말한 것과 같은 뜻으로서 現象界의 理氣不離의 關係를 말한 것뿐이며, 朱子의 所謂理先氣後란 本原을 反對한 것은 아니라 생각된다. 이것은 整庵이 理一分殊 四字를 稱頌하면서 現象界의 分殊를 자칫하면 氣에로 돌리는 것을 念慮하여 말하기를

「豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎」(困知記 上)

라 한 것을 보면, 整庵은 理氣同實을 力說하고자 한 것이라 생각된다. 이와 같이 理氣不離를主張하는 陽明도 그가 認識論과 修養論을 展開함에 있어서는 오로지 心學으로 모든 것을 본다. 생각컨대 陽明이 비록 心學爲主로 物理을 오로지 吾心에만 歸着시켰지

不正 중에서 특히 不正한 것만을 私邪로서 遏絶할 것이지, 그 正當한 것까지도 絶滅하자는 것이 아님은 「朱子語類」나 그의 集註 등을 잘 보면 理解될 것이라 생각한다. 아마 整庵이 말하는 「但語意似乎偏重」이란 것은 그런 뜻일 것 같다. 따라서 程朱가 嚴肅主義者는 될지언정 人間의 天性的 欲望에 대한 否定論者가 아님은 말할 나위도 없다. 더우기 王陽明이 말한 人欲人僞는 人心의 不正한 것을 가리키는 것이라 생각된다. 이 물이켜 보전대 陽明이 말한 人僞는 許東陽이 말한 僞之不正에 該當한 것이다. 許東陽은 中庸章句序文小註에서 다음과 같이 말하고 있다.

「만약 다만 人心道心字를 順讀만 하면 도리어 二心이 있는 것 같다. 이를 道라고 이르는 즉 이는 天理의 공이요, 이를 人이라고 이르는 즉 이는 我身의 私이다. 비록 我身之私라 할지라도 또한 完全히 不善만은 아니다. 我身의 所欲에 因하여 發한 正當한 것은 곧 道에 合하므로 道心の用이 된다. 대저 人心은 可善可惡이요 道心은 全善而無惡이다.」

위와 같이 본다면 整庵의 陸象山이나 先儒朱子를 非難한 것은 的中의 지 못한 것이라 하겠다. 但時代의 事情으로 보아 中國魏晉時代以來의 浮華色相을 씻

가 위하여 老佛의 無欲思想을 받아들임으로써 程朱의 理學的인 面에서 理를 崇尚하고 欲을 抑壓하는 傾向으로 드러난 것이 宋儒의 理學的 無欲思想이지만, 그것이 明中葉에 이르러서는 오히려 性之欲으로서의 人間의 天性的 欲을 너무 抑壓함을 꺼림으로써 整庵과 같은 欲望肯定的 思想이 나옴직한 것이라 생각해도 좋을 것이라 생각할 따름이다.

다음 王陽明은 心을 一로 보고, 人僞를 雜하지 아니한 것은 道心, 人僞를 雜한 것은 人心이라 한다. 따라서 道心과 人心의 區別은 다만 人心의 그 正을 얻은 것은 곧 道心이요, 道心の 그 正을 잃은 것은 곧 人心이다. (見註42) 이에 程伊川이 「人心即人欲, 道心即天理」라 말한 것은 다만 一心을 人心과 道心으로 分析하여 二心으로 한 것 같지만 그 內意인즉 正鶴을 얻은 것이라評하고, 朱子가 中庸序文에서 「道心爲主 人心聽命」이라 한 것은 「一心을 二心으로 한 것이므로 잘못이라고 批難한다. 그리하여 陽明은 人心을 오로지 私欲으로서 人欲, 道心を 公欲으로서 天理라 생각하여 天理와 人欲은 並立할 수 없으니, 道心(天理)이 恒常 一身의 主宰로 되어 人心(私欲)의 그 命을 들어야 한다는 朱子說을 二心이라 하여 反對

에 있어서도 역시 그러함. 一物이 있어서도 또 그러하고, 天下에 있어서도 그러하며 一物이 있어서도 그렇고, 一物에 있어서도 그러하며 萬古에 있어서도 또한 그렇고. 이것을 가지고 性을 논할 것 같은데, 스스로 天理(天理)의 實質(實質)의 兩名(兩名)을 이룰 必要(必要)가 있음이 當然(當然)히 그 實(實)을 掌(掌)에서 복과 같다. 그리고 또 다만 伊川(伊川)이 이미 이 말을 하였으므로 才(才)實(實)은 氣(氣)에서 應(應)한 것이라 하고 하였으니, 이제 그 이른바 分殊(分殊)란 것이 오로지 氣(氣)만 가리켜 말한 것이 있는가? 朱子(朱子)가 일찍이 學者(學者)의 理(理)와 氣(氣)를 물음에 대해 또한 伊川(伊川)의 이 말을 稱頌(稱頌)하였으니, 그 說(說)들이 좋다. 그럼에도 도리어 끝까지 理(理)氣(氣)를 二物(二物)로 하였으니, 내가 理(理)氣(氣)를 一者(一者)로 定立(定立)하지 못했다고 疑心(疑心)하는 바는 바로 이 것을 가리키는 것이다.」

以上(以上) 羅整庵(羅整庵)의 學說(學說)을 綜合(綜合)해 보면 그가 理一分殊(理一分殊)에 대해 더 詳細(詳細)한 解明(解明)을 하지 아니하였으므로 明確(明確)한 그의 意中(意中)은 알 수 없지만 『千條萬緒(千條萬緒) 約絃(約絃) 轉轉(轉轉) 而不可亂(而不可亂)』이라는가 『太極則衆理之總名也』란 表現(表現)으로 미루어 보전대 아마 整庵(整庵)은 理分殊(理分殊)에만 置重(置重)하여 理(理)으로서의 分殊(分殊)의 總括(總括)이나 理(太極)의 樞紐(樞紐) 根柢(根柢)의 面(面)을 等閑(等閑)히 해버린 것 같다. 그리고 다만 理氣不離(理氣不離)의 面(面)은 洞見(洞見)하였지만 理氣(理氣)를 一物(一物)로 보는 病弊(病弊)가 있음을 免(免)하지 못하고 있다.

그리고 整庵(整庵)은 理氣(理氣)의 對立(對立)이 모두 人欲(人欲)을 私欲(私欲)으로 보고, 遏人欲存天理(遏人欲存天理)를 내세운 것을 反對(反對)하여 말하기를

『樂記(樂記)에서 人生而靜(人生而靜)은 天之性(天之性)이요, 物(物)이 感(感)하여 動(動)하는 性(性)의 欲(欲)이라 말한 一段(一段)은 義理(義理)과 精釋(精釋)하니, 만약 聖人(聖人)이 아니라 能(能)히 말할 수 없는 것이다. 陸象山(陸象山)은 곧 欲(欲)이 이를 疑心(疑心)하였으니 잘못이다. 그는 오로지 欲(欲)을 惡(惡)으로 생각한 것이다. 대저 사람의 有欲(有欲)은 正(正)실로 天(天)에서 나온 것이다. 생과 권대 必然(必然)으로서 不害(不害)已(已)함이 있는 것이요, 또 當然(當然)으로서 不可(不可)易(易)함이 있는 것이다.……오직 그 情(情)欲(欲)을 恣縱(恣縱)함으로써 反省(反省)을 알지 못하면 이것이 惡(惡)이 될 따름이다. 先儒(先儒)들은 저의 人欲(人欲)을 去(去)하고 遏(遏)할 것을 말하고 있다. 생과 권대 그 惡(惡)으로 호를 막는 所以(所以)는 嚴(嚴)하지 아니할 수 없다. 그러나 다만 그 語意(語意)가 偏重(偏重)한 것 같다. 대저 欲(欲)과 喜怒哀樂(喜怒哀樂)은 사람이 모두 性(性)으로서 갖는 것이니, 喜怒哀樂(喜怒哀樂)을 또 어찌 떠날 수 있을까.』

한다. 즉 人間(人間)의 天性(天性)의 欲望(欲望)을 肯定(肯定)적으로 強調(強調)한다. 이것은 先儒(先儒) 즉 程朱(程朱)는 勿論(勿論), 陸象山(陸象山)과 王陽明(王陽明)까지도 人欲(人欲)을 私欲(私欲)으로서 惡(惡)으로 보는 傾向(傾向)이 있었던 것으로 整庵(整庵)의 主張(主張)은 一理(一理)있는 말이다. 그러나 그도 말하듯이 이것은 人心(人心)과 人欲(人欲)의 解釋(解釋)如何(如何)에 달려 있다고 보겠다. 즉 앞에서 말한 形氣之欲(形氣之欲)의 正(正)과

것이다. 그러나 그語勢가 自然히 氣에 置重하는 感이 不無하다. 그러나 整庵은 理氣不離을 強調하다가 그 表現이 過當하였을 뿐이요, 理를 全然 氣의 屬性이나 法則으로 格下해버린 것은 아닌 것 같다. 그가 말하기를

「神化란 것은 天地의 妙用이니, 天地間은 陰陽이 아니면 化하지 아니할 것이요, 太極이 아니면 神되지 못할 것이다. 그러나 드디어 太極을 神이라 하고 陰陽을 化라 하면 안된다. 대저 化는 곧 陰陽의 所爲이지만 陰陽이 化는 아니며, 神은 곧 太極의 所爲이지만 太極이 神은 아니다.」³⁶⁾

라 한다. 즉 太極(理)과 陰陽(氣)의 不離로써 天地의 神妙理한 化用(氣)이 이루어지는 것이라 본 것이다. 다시 말하면 즉 陰陽(氣)이 아니면 造化(用)가 이루어질 수 없지만 陰陽自體만으로는 造化가 이루어질 수 없는 것이요, 또 太極(理)이 아니면 神妙(神)한 主宰(根柢의 用)를 할 수 없지만 太極自體만으로는 그 神妙를 發揮할 수 있다는 것이다.

理整庵은 이와 같이 理氣不離의 大本을 洞見한 바 있으므로 理氣分開를 極口反對한 나머지 朱子가 氣質之性을 說明하되 理氣雜言이라 함으로써 太極全體

가 氣質之中에 墮在한 것이라고 말한 表現을 힐문고 있다. 그가 말하기를

「朱子가 더욱 사람을 이 理氣를 二物이라 볼까 두려워하여 곧 말하기를 氣質之性은 곧 太極全體가 氣質中에 墮在한 것이라고 한다. 대저 이미 墮라고 말하니, 理氣에 縫縫이 없을 수 없다.」³⁷⁾

라 한다. 생각컨대 이 表現은 理氣一物을 내세우는 整庵으로서는 그럴사한 말이지만 그 形容은 너무 지나친 感이 없지 아니하다. 그리고 그가 理의 獨立性을 認定하지 아니하고 恒常 理氣不離一體를 내세우지만 理一分殊를 特別히 指摘해 내어 稱頌한 것을 보면 理를 氣의 法則이나 屬性으로만 보지 아니하였던 것을 또한 알겠다. 그러나 朱子가 理氣에 대한 說明의 方便으로 理氣決是二物이라 하여 理와 氣의 概念을 明明白白한 것을 批難하는 것은 그의 越規의 所致라 하겠다. 그러면 整庵이 말하는 理一分殊를 보자.

「理一分殊四者는 本來 程伊川이 西路를 논한 말이다. 그 말이 至簡하지만 이를 미루면 天下之理가 不盡한 바가 없는 것이다. 天에 있어서도 진실로 그러하고 사람에 있어서도 역시 그러하며 物에 있어서도 또 그러하며, 一身

그所當然으로서不容已한 것과 그所以然으로서不可易한 것을 보아 있되 그二項의 합이 있는 것이다.」³⁴⁾

「天下之物은 곧 반드시 그所以然之故와 그所當然之則이 있으니, 이를바 理이다.」³⁵⁾

라 한다. 그러면 源頭天理로서의 所以然之故는 朱子가 말한 造化之樞紐 品彙之根柢로서의 太極(理)인 말한 것이므로 다만 自然法則으로서의 屬性에 그치는 것이 아니라 生物之本인 形而上者로서 存在나 實在을 가리키는 것이라 하겠다.

이렇게 보면 存在之理로서의 所以然的 理는 不可易으로서 變易할 수 없는 것이므로 變易 즉 變動도 없어야 한다. 여기서 理를 動으로 보느냐 不動으로 보느냐 하는 問題와 또 理를 氣의 法則條理나 屬性으로 보느냐, 또는 理를 氣化의 樞紐根柢로서 不動의 實在原理로 보느냐 하는 問題가提起된다. 明의 中葉에 이르러 朱子の 理氣哲學에 대해 批判을加함으로써 그 主氣의 方面을 深化한 사람으로 羅整庵과 王陽明이 있다.

羅整庵은 朱子の 理氣二物의 思想을 反對하고 理氣一物說을主張하였으며, 또 程朱의 理의 尊貴性을 反對한 듯한 表現을한 바 있다. 整庵이 말하되,

「대개 天地를 通하고 古今을 亘하여 一氣가 아님이 없으니 理이다. 一動一靜一往一來一闢一闢一升一降하여 循環不已한데 微로 變易하여 著로 되니, 四時의 溫涼寒暑로 되고 萬物의 生長收歛으로 되며, 斯民의 日用彝倫이 되며, 人事의 成敗得失이 되어 千條萬緒로 紛紜轉轉하되 마침내 어지럽지 아니함은 그所以然을 알 수 없었으니 그러한 것이 있으니, 이는 곧 이른바 理이다. 처음부터 따로 一物이 있어 氣에 依附하여 存立하고 流行하는 것이 아니다.」³⁶⁾

라 한다. 즉 理란 따로 一物이 있음이 아니고, 一氣의 循環으로 말미암아 現象化하는 自然과 人間의 千條萬緒의 條理를 理라 본 것이다. 따라서 氣의 變易으로 말미암아 생기는 陰陽兩儀四象八卦를 易이라 하고, 太極은 變易의 總名이라 하여 整庵은 또 말하기를

「或者는 易有太極이란 一言으로 말미암아 곧 생각하기를 陰陽의 變易을 대개 一物이 있어 그 사이에서 主宰한다고 본다. 이는 그렇지 않다. 易은 곧 陰陽兩儀四象八卦의 總名이요, 太極은 곧 衆理의 總名이다.」³⁷⁾

라 한다. 즉 主理의 傾向에서 理의 優位性을 내세움으로써 자칫하면 理의 獨自性 나아가서는 그 獨立性을 생각하는 것을 批判함으로써 理氣不離를 強調한

이것 역시 人身의 必有한 바이다. 다만 發의 正과 不正
이 있을 뿐이요 完全히 不善인 것은 아니다. 그러므로
다만 危殆하다고 말한 것이니, 不善에 흘러들기 쉬워서
그 善을 沒한다고 이르는 것이다. 道心은 理에서 發하니
側隱羞惡辭讓是非의 端과 같은 것이 이것인데 또한 氣中
에 있는 것으로서 人心의 危한 것이 이를 掩蔽한 것이다.
그러므로 微而難見이다. 心은 다만 一箇 뿐이니, 心 위
에 人字와 道字를 添加하여 보면 곧 그 不同함을 볼 것이
다.⁵²⁾

그런데 朱子는 答蔡季通書에서 말하기를

「사람의 生이 있음은 性과 氣가 합한 것뿐이다. 그런데
그 已合에 卽하여 分析하여 말하면 性은 主理로서 無形
이요, 氣는 主形으로서 有質이다. 그 主理無形으로써 말
하는고로 公으로서 無不善이요, 그 主形有質(筆者註: 形
은 形氣)으로써 말하는고로 私로서 或不善이다. 그리고 그
公而善으로써 말하는고로 그 發함이 모두 天理의 所行이
요, 그 私而或不善으로써 말하는고로 그 發함이 모두 人
欲의 所作이다. 이것이 舜의 禹에게 酬酢함에 人心과 道
心의 區別이 있는所以이다.⁵³⁾

라 말함으로써 天理之所行을 말한 바 있다.

그런데 元의 程復心은 그의 心統性情圖에서 四端
七情言理發氣發로 區別하여 말하기를

「理發爲四端 氣發爲七情 側隱羞惡辭讓是非四者 正情無
有不善 喜怒哀樂愛惡欲七者 中節則公而善 不中節則私而
惡(程復心 心統性情圖說)」

라 한다. 위의 여러가지 例는 朱子를 비롯 그以後
에 있어 四端과 四情(中庸七情禮記)의 관계 및 道
心과 人心의 관계 등에 대해 理發와 氣發을主張한
것들이다.

위의 같이 朱子 理氣哲學에 있어 理와 氣의 問題는
大端히 複雜하고 難解한 것이 있다. 생각컨대 朱子
가 理를 所以然之故 所當然之則(大學或問)이라 하였
을 때는 그것을 區別해 볼 필요가 있다. 즉 所以然之
故는 存在之理로서 自然法則에, 그리고 所當然之則
은 當然之理로서 道德法則에 該當하는 것으로 理解
된다. 그러나 朱子는 所以然之故를 所當然之則의 源
頭로 보고 말하기를

「所當然之則 理之實處 所以然之故 乃其上二層理之源頭也
(朱子語類卷一八, 大學或問下)」

라 하고, 또 나아가서는 自然物까지도 所當然之則으
로 보고 말하기를

「身心性情의 德과 人倫日用的 常으로부터 天地鬼神의 變
과 鳥獸草木의 宜의 이르기까지 스스로 二一의 二에

이라 하여 性(性理)의 發(發)이 情이라 한 바 있고, 實도 理의 動과 氣의 動을 말한 것으로서 다음과 같이 한 바 있다.

「그 물에 感하여 動함에 미쳐서는 或氣動而理隨之하고 或理動而氣挾之한다. 이로 말미암아 至善의 理가 實에 聽命하니 善惡이 이로 말미암아 나누어진다.…… 즉 理는 寂靜이 있는데, 靜이 그 본이요, 動한 즉 萬變의不同이 있다.」²⁷⁾

라 한 바 있으며, 陳北溪도

「情과 性은 相對하니, 情은 性之動이다. 心의 裏面에서 未發動한 것은 性이요, 事物이 觸著하면 곧 發動出來하니, 이는 情이다.」²⁸⁾

「大抵 情者 性之動(性理大全 卷三三)」

이라 한 바 있으며, 侯河東도

「性之動便是情 主宰處便是心(同上)」

이라 말하였다. 이렇게 보면 情을 性 즉 理의 發動으로 봄으로써 理를 造作하는 것으로 보게 된다. 그러나 그들은 아직까지 情을 四端과 七情으로 區別한 일은 없다. 그런데 朱子는 그의 語類에서 分明히 四端과 七情을 理之發과 氣之發로 分屬시켜 말하기를 「四端是理之發 七情是氣之發(朱子語類 卷五三)」

이라 하고, 또 朱子는 人心과 道心을 말하되,

「대개 일찍이 논한 것과 心의 虛靈知覺은 하나 뿐이로되, 人心과 道心의 다름이 있다고 생각하는 것은 즉 或은 形氣之私에서 生하고, 或은 性命之正에 根原하므로써 知覺하는 所以가 같지 아니하다. 이로써 或은 危殆而不安하고, 或은 微妙而難見한 다름이다.」²⁹⁾

라 하고, 그 小註에서는 形氣는 耳目口鼻四肢之屬으로서 私有底物이므로 公共의인 道理에 比할 바는 아니지만 그렇다고 形氣之欲이 모두 私欲으로서 不善한 것만은 아니라 한다. 그래서 蔡季通은 말하되,

「形氣의 有善은 모두 道心으로부터 나온다. 道心으로 말미암은 즉 形氣가 善하고, 道心에 말미암지 아니하고 形氣에만 倚付하면 곧 惡이 된다.……故로 말하기를 天生蒸民하니 物이 있으면 則이 있다고 하는 데 物은 곧 形氣이요, 則은 곧 理이다.」³⁰⁾

라 하였고, 胡雲峯은

「生이란 氣가 이미 用事(作用)할 때 바야흐로 生이요, 原이란 大本에 좇아서 말한 것으로 氣中에 나아가 氣를 雜하지 아니한 것을 가리켜 낸 것이다.」³¹⁾

라 말하였으며, 許東陽은 다음과 같이 말한다.

「人心은 氣에서 發하니, 耳目口鼻四肢之欲이다. 그러나

것이며, 已具는理一 안에 理分殊를 涵具한다는 뜻이다. 그리고 伊川の 冲漠無朕、寂然不動은 氣를 가리키는 것이 아닐은 그가 淸虛一大를 否認한 것을 보면 알 수 있겠다. 伊川은 말하기를

「立淸虛一大爲萬物之源 恐未安 (二程全書, 卷二上)」

이라 하여 張橫渠의 이른바 太虛를 拒否하고 있다. 그러나 現象京賦를 中心하여 보면 理氣體用은 無間一源이므로 伊川은 또 말하기를

「體用一源 顯微無間 (程伊川 易傳序)」

이라 한다.

그리고 朱子는 程張의 性說을 承襲함으로써 性을 大然之性과 氣質之性으로 二分하여 말하는데, 本然之性은 專指理而言요, 氣質之性은 理氣雜言이라 하고, 또 本然之性은 大槪本然之妙、氣質之性은 陰陽二氣交運而生이라 한다.²²⁾ 그러나 朱子는 또 本然之性과 氣質之性을 合하여 性을 보려고도 함으로 그는 本然之性을 氣質之性 안에 包含시키기도 한다.²³⁾

그리고 朱子는 情을 논함에 있어 情을 理(性)의 發動으로 보고 다음과 같이 말한 바 있다.

「理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而有動靜乎 (朱子大全 卷五六, 答鄭子上)」

라 하였고, 또

「人生而靜은 天之性이라 한 것은 사람이 生한 初에 아직 感하지 아니한 때에는 곧 渾然한 天理란 것을 말한 것이고, 感物而動은 性之欲이란 것은 그 感함에 미쳐서는 곧 이 理가 發한 것임을 말한 것이다.²⁴⁾

하고, 또 朱子는 中庸의 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和의 註에서는 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「喜怒哀樂은 情이요, 그 未發은 性인데 偏倚한 바가 없다. 故로 이를 中이라 이른다. 發하여 모두 中節한 것은 情의 正이니, 乖戾한 바가 없다. 故로 이를 和라 이른다.²⁵⁾

또 朱子는 말하기를

「靜은 일찌기 생각하기를 이 形이 있으면 곧 이 心이 있는데, 心의 天-理에서 얻은 바를 性이라 이른다. (仁義禮智가 이것이다.) 性의 物에 感하여 動한 것은 곧 이 情이라 이른다. (惻隱、羞惡、是非、辭讓이 이것이다.)²⁶⁾

라 한 바도 있다.

그런데 胡宏도 말하기를

「性發爲情 其動無有不善 (中興集註 經一章 第四句)」

이 말한다.

「仁義禮智 性也 惻隱羞惡辭讓是非 情也 以仁愛 以義惡 以禮讓 以智知者 心也 性者心之理 情者性之動也 心者性情之主也(性理大全卷三三)」

즉 仁義禮智 四德은 理로서 性이며, 愛惡讓知 四端은 氣로서 情이라는 것이다.

그러나 理를 所以然之故나 所當然之則(大學或問)으로 보면 理는 不動의 存在로서 原理와 法則의 뜻으로 理解되지만 理를 太極으로서 天地萬物之根(朱子大全卷四五, 答楊子直), 造化之樞紐 品彙之根柢(朱子太極圖說解), 淨潔空闊底世界(朱子語類卷二)로 보면 理는 體로서 宇宙時空의 現象의 法相으로서의 實在이다. 朱子は 그것을 다음과 같이 말하고 있다.

「이것은 本來 先後를 可히 말할 수 없다. 그러나 반드시 그 所從來를 推究한 즉 모름지기 先有是理라 말하여야 한다. 그러나 또 따로 一物이 되는 것은 아니니, 곧 이 氣中에 存한다. 이 氣가 없으면 이 理 역시 掛搭할 곳이 없다.」¹⁹⁾

「未有天地之先 畢竟是 先有此理(朱子語類卷一, 理氣上, 太極天地上)」

「天地가 있기 이전에는 다만 理뿐이다. 이 理가 있으면

곧 이 天地가 있다. 만약 이 理가 없다면 곧 또한 天地도 없고, 人物도 없으니, 도무지 아무 것도 없다. 理가 있으니 곧 氣가 流行하여 萬物을 發育한다.」²⁰⁾

즉 動靜聚散의 氣는 空闊底世界로서의 理의 法相(形相)을 時空의 現象化하는 것이다. 따라서 朱子는 또 다음과 같이 말한다.

「만약 本原을 논하면 有理然後에 有氣이요……만약 稟賦(現象)를 논하면 有是氣然後에 理는 따라서 갖추어 진다.

故로 有是氣則有是理이요 無是氣則無是理이다.」²¹⁾

즉 宇宙의 本原 즉 始源에서 보면 理는 宇宙現象의 構造圖로서 先有한다. 따라서 朱子는 그것을 先有是理라 말한 것일 따름이다. 그러나 現象化된 稟賦 위에 나아가 보면 그것은 理氣同時同所로서 朱子의 이른바 本無先後이다.

그러나 伊川은 天地萬物의 實在으로서의 理를 다음과 같이 말한 바 있다.

「冲漠無朕 萬象森然已具(二程全書 遺書第一五)」

「寂然不動 萬物森然已具 在感而遂通 感則只是自內感 不是外面將一物來感於此也(二程全書 卷一五)」

즉 冲漠無朕은 理一을, 萬象森然은 理分殊를 뜻하는

으로써 陰陽을 氣, 道를 理라 보고 말하기를

「有形은 모두 氣이요 無形은 다만 道이다. 陰陽을 離却하면 道는 없다. 陰陽은 氣이요 形而下者이며, 道는 太虛이요 形而上者이다.」¹⁾

하여 理 즉 道를 大虛로서 形而上者, 氣를 陰陽으로서 形而下者라 하고, 現象界의 萬物은 모두 理와 氣의 合으로 이루어진 것이라고 하여 또 말하기를

「有理則有氣(二程全書 卷四)」

「離(陰陽)更無道(同上 卷二六)」

라 하고, 또 自然界의 生成을 說明하여 다음과 같이 말한다.

「道는 自然으로 萬物을 生한다. 이제 저 春生夏長을 한번하는 것은 모두 이 것이 道의 生이다. 後來하는 生長은 既生한 氣를 가지고 말하여서는 안된다. 後來하는 것은 도리어 生長을 要한다. 道는 곧 自然生生하여 休息하지 아니한다.」²⁾

위의 말은 既生之氣가 後來生長을 管掌 推進하는 것이 아니고, 道 즉 理의 主宰로 말미암아 後來生長이 이루어진다는 뜻이다. 그러나 잘못 理解하면 마치 道(理)가 바로 生生하는 것 같이 생각하기 쉽다. 이와 같이 伊川에 있어서의 理와 氣의 大本을 管掌한

자칫하면 理氣를 混同한 念慮가 남아 있는 것이다. 伊川은 性과 情을 區別하되

「性即理也 所謂理 性是也(二程全書 遺書二二)」

「自性之有形者 謂之心 自性之有動者 謂之情(性理大全 卷三三、性理五 心性情)」

「情者 性之動也(同上)」

라 한다. 그런데 伊川의 創說한 理氣哲學을 體系化함

으로써 完成한 것이 朱子이다.

朱子は 心性情을 解說하되 다음과 같이 말한다.

「未動爲性 已動爲情 心則貫乎動靜而無不在焉(性理大全 卷三三、心性情、朱子曰)」

「性即太極之全體(朱子大全 卷六一、答嚴時亨)」

「心之理是太極 心之動靜是陰陽(朱子語類 卷五、性理二)」

「心者 性情之主也(性理大全 卷三三)」

「性對情言 心對性情言 合如此是性 動處是情 主宰是心 大抵心與性似一而二 似二而一 此處最當體認(性理大全 卷三三)」

즉 性은 理로서 太極이요, 情은 氣로서 陰陽이며, 心은 性情을 主宰하는 것으로서 理氣의 合이다.

그런데 宇宙論으로는 理體氣用이요, 人生論적으로는 性體情用이다. 이에 朱子は 性情을 다음과 같이

「格物도 물론이지 않다. 그러나 持敬도 또 어찌 쉬우리오? 대개 敬이란 것은 徹頭徹尾한 것이니, 진실로 능히 持敬의 方法을 알면 곧 理는 明하고 心은 定해진다. 이것으로써 格物을 하면 곧 事物이 나의 心鑑을 벗어날 수 없을 것이요, 이것으로써 事에 應하면 곧 事가 心의 果로 될 수 없다. 그러니 어찌 格物이 어려우며, 어찌 心이 一事를 갖지 아니함을 疑心하리오?」

즉 持敬으로써 存養省察하면 理明心定하므로 窮理가 極盡해진다는 것이다. 그리고 退溪는 莊列의 心齋坐忘이나 佛家의 頓悟를 反對하여 다음과 같이 말한다.

「먼저 致知一事로써 말하면 나의 性情形色과 日用彝倫의 가까운 것으로부터 天地萬物과 古今事變의 많은 것에 이르기까지 至實의 理와 至當의 則이 存在함이 없지 않으니, 이는 곧 이른바 天然自有的 中이다.……敬으로써 主를 삼아 事物物을 그 所當然과 그 所以然之故를 窮究하지 아니함이 없이 沈潛反覆하고 玩索體認하여 그 至極을 다함으로써 歲月이 오래되고 功力이 깊어짐에 이르러一旦 不知不識間에 그 洒然融釋하여 豁然貫通한 地境이 있는 즉 비로소 이른바 體用一源 顯微無間한 것이 진실로 그러한 것임을 알아서 危微에 迷惑되지 아니하고 精一에 眩亂되지 아니하여 中을 可히 잡을 것이니, 이것을 眞知라 이른다.」

즉 道佛의 頓悟方法을 反對하고 人問의 日用彝倫의 卑近한 것에서 그 至實至當의 道理를 格物致知함으로써 저기에 存在하는 天然의 中을 알아내야 한다는 것이다. 그러나 그것은 致知만으로 끝날 수 없으니, 居敬의 功을 쌓아 그 所以然之故와 所當然之則을 玩索體認함으로써 一旦 豁然貫通處에 到達하게 되면 여기서 비로소 眞知實踐이 露呈된다는 것이다. 이것을 다시 말하면 下學而上達을 말하는 것으로서 退溪는 窮理보다도 居敬에 더 置重하였음을 알 수 있겠다.

2. 朱子の 理氣哲學과 그 以後의 四端七情論과 人心道心說

(A) 朱子와 李退溪

물어켜 보건대, 朱子의 理氣에 대한 解明은 朱子의 全文集中에 散在하지만 그것은 隨時隨處 多少曖昧한 表現도 있어 解釋에 따라서는 相當히 다를 수도 있음을 免하지 못할 것이라 생각된다. 더우기 氣字가 內包하는 範圍는 廣汎하여 前後文脈을 審辨하지 아니하면 그 참뜻을 읽는 수가 많다. 생각컨대 程伊川이 「所以陰陽者是道也」(二程全書 卷一六)라 말할

이 말한다.

「人心은 七情이 되고, 道心은 四端이 된다. 中庸의 朱子說과 許東陽의 說같은 것을 보면, 二者의 七情과 四端의 關係는 眞實로 不同이 없다. …… 그런데 저 道心과 四端의 關係는 비록 人心이 七情이라는 說과 같지는 아니하다. 그러나 道心은 始終을 貫通하는 心을 말하는 것이고, 四端은 始端으로서 心發現에 나아가 그 端緒만을 가리키는 것이니, 또한 少異가 없을 수는 없다. 이것이 平叔에게 답하여 말하는 所以이다. 그러나 잘 보면 또한 同歸를 통하는 道心을 말하는 것이다.」

즉 人心과 道心の 關係는 七情과 四端의 關係와 같으므로 人心은 七情이요, 道心은 四端이지만, 다만 道心の 心은 始終과 有無를 貫通하여 말하는 것이고, 四端은 情發現의 端緒만을 가리키는 것으로 少異라는 것이다.

그런데 지금까지는 四端과 七情, 人心과 道心에 관한 理論을 考察하였지만 退溪思想의 特長은 그 理論의 一方面보다도 오히려 그 實踐의 一方面에 있는 것이다. 즉 退溪의 道心과 七情의 理論의 知는 다만 知識論이나 形而上學에 그치는 것이 아니고, 그것을 實踐의 道로 踐履하는데 그 目的이 있는 것이다. 그

가 理實氣踐의 思想을 가지고 太極을 天理로 본 것은 眞知實踐에 그 目的을 둔 것이다. 따라서 그는 人格陶冶에 平生을 注力하였고 또 他人과의 問答에도 恒常의 方面을 더욱 強調하였던 것이다. 그는 말하기를

「無事時存養 惺惺而已 到講習應接時 方思量義理(退溪續集 自省錄 一, 答李叔獻珪)」

라 한 것은 動과 靜을 通하여 居敬함으로써 敬以直內 義以方外할 것을 말한 것이다. 退溪의 이른바 居敬은 主二工夫로서 動靜을 貫通하는 것이다. 즉 無事時는 靜이요, 講習應接時는 動이다. 그는 靜時와 動時의 主一居敬工夫를 다음과 같이 말한다.

「靜일 때는 天理의 本然을 涵養하고 動일 때는 人欲을 幾微에서 決斷한다. 이와 같이 眞積力久하여 純熟함에 이르르면 靜은 虛, 動은 直으로서 日用의 사이에 비록 일이 百起百滅할지라도 心은 眞實로 自若하며, 閒雜思想은 저절로 나의 累患이 될 수 없다.」

즉 老莊 佛家 등의 靜의 無思 無爲를 反對하고, 居敬工夫로써 動靜을 貫通하여야 함을 強調한다. 그는 窮理보다도 오히려 居敬에 注力함으로써 다음과 같이 말한다.

이 같다. 退溪는 그 中國의 說明에서 다음과 같이 말한다.

「그 中國은 氣稟의 이든바 本然之性을指出한 것으로 氣稟을雜하지 아니하고 말한 것이니, 子思의 이른바 天命의 性, 孟子의 이른바 性善의 性, 程子의 이른바 即理의 性, 張子의 이른바 天地之性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이發하여 情이 됨도 모두 그 善만 가리켜 말한 것이다. 子思의 이른바 中節의 情, 孟子의 이른바 四端의 情, 程子의 이른바 未善이 아니라 이름부를 수 있는가라 한 情, 朱子의 이른바 性中을 뜻하 流出하며 元來不善이 없는 것이라 한 情 같은 것이 이것이다.」

즉 四端을 純善인 本然之性の發로 보아 純理의發로 보고, 다음 下圖에 이르러서는 情을七情을理與氣合으로서의 氣質之性の發로 보고 說明한에 다음과 같이 한다.

「그 下圖는 理와 氣를 합하여 말한 것이니, 孔子의 이른바 相近의 性, 程子의 이른바 性即氣, 氣即性の 性, 張子의 이른바 氣質之性, 朱子의 이른바 比喩氣中에 있어도 氣는 스스로 氣, 性은 스스로 性이므로 서로來雜하지 않는다고 한 性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이發하여 情이 됨으로 역시 理氣가

相須하거나 或相害하는 뜻을 말한 것이다. 四端의 情 같은 것은 理發而氣隨之하므로 스스로 純善無惡이니, 반드시 理가發하지 잘 遂行하지 못하여 氣에 掩蔽된 後에는 오히려不善으로 된다. 七善의 情(七情)은 氣가發하되 理가 乘함으로 역시不善이 있음이 없다. 만약 氣가發하되 不中하여 그 理를 滅한 즉 오히려 惡으로 된다.」

즉 理氣雜으로서의 氣質之性の 有善惡과 마찬가지로 理氣가 相須하면 理發氣隨와 같이 不善이 있을 수 없으나, 理氣가 相害하면 不善으로 흐를 수 있다는 것이다. 그런데 中國에 있어서는 七情包四端을表示하고, 下圖에 있어서는 七情對四端을表示하고 있다. 그러므로 이 中下二圖의 趣旨는 若干 相異하지만 退溪의 意圖는 本然之性の發로서의 四端理發純善을 強調하려는 것으로 보아야겠다.

여하튼 退溪는 性發爲情과 性即理를 鐵則으로 삼으므로 理를 發動底物로 보는 것은 틀림없다. 따라서 後世 退溪의 性情論을 理氣互發說이라 부르게 된 것이다.

다음, 退溪의 人心道心說을 보면 그는 人心을 七情, 道心を 四端으로 본다. 그는 그것을 다음과 같

「대개 사람의 一身은 理와 氣가 합하여져서 생한 것입니다. 그러므로 理氣二者는 서로 發用이 있는 것이며(互有發用), 그 發도 또 相須합니다. 互發한 즉 자기 所主가 있을 수 있고, 相須한 즉 서로 그 가운데에 있음을 알 수 있습니다. 서로 그 가운데 있는 것으로 渾淪으로 말하는 것도 진실로 있으며, 자기 所主가 있으므로 分別하여 말하여도 不可함이 없습니다.」

즉 理氣는 相須하면서 互發한다는 것이다. 互發하므로 그 所主가 다르고 所主가 다르므로 分別할 수 있으며, 相須하므로 渾淪으로서 볼 수 있다는 것이다. 그리고 그 所主에 따라서 그 所指가 다르므로 자기 理와 氣에 分屬할 수 있다 한다. 여기서 退溪는 생각하기를 七情도 理에 干涉함이 없는 것이 아니며, 四端도 物(對象)에 感함으로써 動하는 것이니 七情의 感動과 다름이 없는 것이라 한다. 그러나 七情과 四端은 別個의 物이라 하여 말하기를

「만약 七情을 四端과 對立시켜 자기 그 分別을 가지고 말하면, 七情의 氣에 대한 관계는 오히려 四端의 理에 대한 관계와 같으니, 그 發도 자기 血脈이 있고, 그 名目도 모두 所指가 있습니다. 그러므로 그 所主에 따라서 分別함을 따릅니다.」

타 하고, 結論의 으로 말하기를

「다만 四端은 즉 理發而氣隨之이요 七情은 즉 氣發而理乘之일 따름입니다.」

타 하였다.

그런데 韓國에 있어 退溪 이후 性理學이 主理派와 主氣派로 對立되는 바 그 主理主氣의 用語는 벌써 退溪로부터 使用되어졌던 것이다. 즉 退溪는 위의 命題를 解明하기를

「대개 理發而氣隨之하는 것이 있는 즉 可히 主理로써 말하여야 할 따름이요, 理가 氣의 밖이라 이를 수 없으니 四端이 이것이며, 氣發而理乘之하는 것이 있는 즉 可히 主氣로써 말하여야 할 따름이요, 氣가 理의 밖이라 이를 수 없으니, 七情이 이것입니다.」

타 말하였던 것이다.

둘이켜 보건대, 退溪의 이른바 互有發用에 있어 그것을 主理와 主氣로 區別하는 것이 後世 主理派와 主氣派로 對立된 直接的인 動機도 되거니와 退溪가 四端을 理發氣隨, 七情을 氣發理乘이라고 結論을 내린 것은 高峯의 反對에 부딪쳐서 不得已한 것이고, 退溪의 本意는 어디까지나 四端理發, 七情氣發에 있을 것이라 생각된다. 그것은 그가 宣祖에 奏呈한 聖學十箇中 第六箇인 心統性情圖를仔細히 보면 此

이 있는 것과 같이 그 분이다. 그러니 그것의 性의 이와
서 이미 理와 氣로 分할 수 있는 데 情에 이르러서는
홀로 理와 氣로 分할 수 없게 된다. 惻隱 羞惡 辭讓
是非(四端)는 무언을 좋아서 發한다. 仁義禮智의 性
에서 發한 따름입니다. 喜怒哀懼愛惡(七情)은 무언을
좋아서 發한 따름이다. 外物이 그 形氣에 대하여 中(心)을
動함에 好惡을 따라서 發출한 따름입니다.이로 말
미암아 본다면 二者(四七)가 비록 모두 理氣의 바이라
니라 말할지라도 그 所從來로 말미암아 各其 所主
를 가리켜 말한 것이니, 이것을 어떤 것은 理라 하고 어
떤 것은 氣라 한들 不可함이 있겠음니까?」

즉 退溪는 四端을 仁義禮智의 粹然한 性의 發로서의
端緒로 보고, 七情을 形氣(感性)의 發로서의 苗脉이
라 본다.

그러나 退溪가 鄭秋檉의 天命圖의 說을 「四端理之
發 七情氣之發」이라고 改作하여 줄 무렵에는 이 命
題를 그의 獨創說같이 생각하였고, 또 그것에 대하
여 理와 氣를 甚히 分別한 것임을 念慮하여 망서리
던 차 그가 「朱子語類」에서

「四端是理之發 七情是氣之發 (朱子語類 卷五三)」

이라 한 것을 보고 나서는 確信을 얻었던 것이다.
돌이켜 보면, 四端과 七情을 理와 氣에 分屬시킨

것은 中國의 있어서는 朱子를 비롯하여 그 당에도
이미 있었고, 韓國에 있어서도 退溪 이전의 이미
있던 것이지만 退溪가 天命圖說을 改作한 때 처음으로
그 뒤 高峯의 反對書를 받은 바가 있고 그 것을
못보았던 모양이다. 따라서 그가 高峯에게서 四端說
四端七情第一書에서 다음과 같이 말하고 있다.

「示喻를 받고 나서 곧 편지를 드리려 했으나 아직 取하느
스로 그 본 바가 반드시 옳아 疑心이 없다고 할 수 없었
읍니다. 그러므로 오래도록 發送하지 아니하다가 近來에
「朱子語類」를 봄에 孟子의 四端을 논한 末一條에 바로 이
일을 논한 것이 있었읍니다. 그 說에서 말하기를 「四端
是理之發이요, 七情是氣之發이라」한 바 있습니다. 古人
이 말하지 아니하였던 것임이 과히 自己를 믿지 말
고, 그 스승을 믿어야 하였습니다. 朱子는 우리가 스승
으로 섬기는 바이며, 또 天下古今이 宗師로 삼는 바입니
다. 이 說을 얻어 본 然後에는 바야흐로 愚見이 大謬에
이르지 아니하였던 것을 믿으며, 그리고 當初 鄭秋檉說
도 또 스스로 病弊가 없게 되었으니, 고칠 必要가 없었
던 것 같읍니다」

그러나 退溪는 高峯의 理氣共發說에 打協的으로 同
調하여 理氣渾淪說과 理氣分別說을 折衷함으로써 다
음과 같은 結論에 到達한다.

기를

「그러나 각각의 이치가 성곽의 보니, 子思가 말한 것은 이른바 그 全部를 말한 것이고, 孟子가 논한 것은 이른바 一부분일 것입니다. 대개 人心의 未發은 性이라 이르고, 已發은 情이라 이르며, 性은 不善이 없고, 情은 善惡이 있습니다. 이는 곧 진실로 그런 理致입니다. 다만 子思와 孟子가 나아가서 말한 바가 같지 않습니다. 그러므로 四端과 七情의 區分이 있을 따름입니다. 七情의 밖에 또 四端이 있는 것이 아닙니다.……그러니 四端과 七情을 對照互言하여 이것을 純理니 兼氣니 말하는 것이 옳겠음 니까?」

라 하고, 또 四端의 善과 七情有善惡의 善을 同一한 價値로 보고 高峯은 말하기를

「생각컨대 四端과 七情을 對照互言하여 이것을 圖에 써 보이며서 或은 無不善이라 이르고, 或은 有善惡이라 이르며, 사람이 이것을 분파 兩情이 있는 것같이 의식할 것입니다. 또 비록 兩情을 疑心하지 않는다 해도 또한 그 情과 性에의 二端이 있어 하나는 理에서 發하고, 또 하나는 氣에서 發한다고 생각한 것이니 適當하지 못하니 다의」

라 한다. 이와 같이 高峯은 退溪의 四七對說을 反對하였던 것이다. 그리하여 高峯은 理氣不離를 固守

하여 다음과 같이 말한다.

「대저 理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 材料입니다. 二者는 진실로 分別이 있지만 그것이 事物에 있을 때는 진실로 渾淪으로서 分開할 수 없습니다(不可分開).」³⁾

즉 高峯은 생각하기를 理와 氣는 概念的으로는 主宰와 材料의 分別이 있지만 具體的 事物 즉 具體的 心에 있어서는 理氣는 渾淪으로서 不可分開라 주장하고, 그리고 그 當時 學者들이 孟子의 이른바 四端의 뜻을 잘 理解하지 못하여 四端을 七情과는 判異한 것으로 생각함으로써 四端을 理의 發이라 하여 四端과 七情을 別物과 같이 取扱한다고 다음과 같이 말하고 있다.

「近來 學者들은 孟子가 善一邊에 나아가 배내어서 가리킨 뜻을 알지 못하고 모두 四端과 七情을 區別하여 논하고 있다.」

그러나 退溪는 생각하기를 性을 本然之性과 氣質之性으로 分別한 것이 定說이므로 그와 같이 情도 性發爲情이므로 四端과 七情으로 分別할 수 있는 것으로 보고 다음과 같이 말한다.

「그러므로 나는 일찍이 당당하게 생각하기를 情의 四端과 七情의 分別이 있을은 마치 性에 本然과 氣質과 다를

「人之一身理氣兼備理貴氣賤然理無爲而氣有欲故主於踐理者蓋在其中心聖是也偏於養氣者必至於踐性老莊是也(同上卷二、與林澤之)」

라 하여 사람의 道義心을 集積하면 養氣는 在其中이라 한다. 그런데 退溪의 이 理貴氣賤의 思想을 體系化한 것이 그의 四端七情論이라 할 수 있다.

周知하는 바와 같이 退溪가 四端七情論을 展開하게 된 動機는 鄭秋檉의 天命圖로부터 始作하는데, 그 本格的인 研究는 오히려 靑年學徒로서 氣慨浩蕩한 奇大升(號 高峯)의 退溪에 대한 質正과 反問에 크게 刺戟되고 또 影響받은 데에 있다고 본다. 생각컨대 孟子의 이른바 惻隱 羞惡 辭讓 是非之心이란 四端을 純粹道義心으로서 純善이라 보고, 禮記의 이른바 喜怒哀懼愛惡欲의 七情은 사람의 感性에 直結된 것으로서 그 中節한 것은 善이고, 그 過不及으로서 中節하지 아니한 것은 惡이라 보았다. 그런데 四端과 七情은 모두 已發로서 情으로 보고, 그것을 未發인 性의 發로 보았다. 이때 鄭秋檉의 天命圖說에 이르러

「四端發於理 七情發於氣」라 한 것을 退溪가 修正하여 周기를

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 訂正한 바 있다. 그런데 이 命題가 內涵하는 뜻은 사람의 心中에 있는 理와 氣가 서로 單獨으로 發動하여 情으로 되는 바, 四端은 理가 發한 것이고 七情은 氣가 發한 것이라는 뜻이다. 이에 이것이 그 當時學者들 사이에 論難의 對象으로 되었던 바, 奇高峯은 그 當時의 名儒 金河西의 曉諭로써 四端과 七情을 相對的으로 보지 아니하고 七情中の 善一邊을 四端이라 보았으며, 또 理氣는 同時共發하는 것이라主張함으로써 退溪의 理氣互發思想을 駁한 바 있다. 여기서 退溪는 四端은 純善, 七情은 有善惡이라 생각함으로써 四端의 善과 七情의 善 사이에 價值論的인 高下가 있는 것으로 보았으므로 四端은 純理의 發로서 絕對善이지만, 七情은 理氣兼發이므로 有善惡으로서 七情의 善은 相對的 善이라 생각한다. 여기서 退溪는 앞의 命題를 修正하여 말하기를

「四端之發 純理 故無不善, 七情之發 兼氣 故有善惡(退溪全書卷一六、與奇明彦大升○已未)」

이라 하였다. 그러나 高峯은 退溪가 如前히 四端과 七情을 相異한 情이라 생각하는 것을 反對하여 말하

●研究發表●(第一部)李退溪의地位

李退溪의 韓·中·日에
있어서의 地位

發表者 裴宗鎬

〈延世大學校教授〉

1. 李退溪의 理氣哲學

朱子性理學이 高麗末葉에 韓國에 傳來되어 本格的으로 韓國의 性理學으로 展開된 것은 李退溪(1501~1570)와 李栗谷(1536~1584)을 雙嶺으로서 이루어진다. 그런데 退溪는 朱子哲學의 主理의 方面을 더욱 深化함에 있어 中國에 있어서도 性理學의 主理의 發達은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하여도 過言이 아닐 것이라 생각된다.

둘이 커 보전대, 退溪歿後約 150年後에 趙聖期(號拙修齋)는 退溪와 栗谷을 評하되, 退溪의 精詳縝密, 栗谷의 高明通達이라 말한 바 있고, 또 親히 退溪를 拜謁問道한 바 있는 栗谷도 退溪의 學을 評하되,

「退溪則深信朱子 深求其意 而氣質精詳縝密 用功亦深 其於朱子之意 不可謂不契 其於全體 不可謂無見(栗谷全書卷一〇、答成浩原)」

이라 말한 바 있다.

둘이 커 보전대, 朱子는 太極을 理、陰陽을 氣라 보고, 理와 氣에 대한 形而上下의 概念的 區別과 實地的 渾論을 明白히 하였고, 또 太極을 造化之樞紐, 品彙之根柢라 하였다. 이것은 理太極을 極尊化함으로서 主理의 方向을 드러낸 것이며, 또 人間存在의 所以然과 所當然으로서 그 理想을 드러내기도 한 것이라 생각된다. 그런데 退溪는 이러한 朱子의 主理의 方面을 더욱 發展시킴으로서 말하기를

「理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也(退溪全書卷一三、答李達李天機)」

라 하여 理를 絕對者로 생각한다. 그리하여 理를 宇宙生成과 人間行爲의 主導者로 보고, 또 말하기를

「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟(同上)」

라 함으로서 理動과 理貴氣賤의 思想을 이루었다. 그리하여 사람을 논함에 있어 道義(理)를 力說하여 말하기를

精微한 理論으로서 儒學에 있어서 어떤 新境地를 闢했다는데 있다. 그러나 一生을 통하여 自身이 理解한 바 敬을 徹底하게 實踐함으로써 敬의 體現者로서 東方의 賢人의 生의 한 標本을 後世인에게 남겨 주었다는 點에 있을 것이다.

그러면 이러한 兪溪先生의 敬思想이 現代에 갖는 意義는 무엇인가?

現代의 人間은 極度로 발달한 物質文明의 덕택으로 外的 自然環境에서부터의 隸屬에서 벗어나 前時代와는 比較할 수 없을 만큼 풍요롭고, 安樂하고, 便利한 生活를 營爲할 수 있게 되었다. 그러나 그 反面 精神의 인 面에서는 二重의 隸屬狀態에 빠져 있다. 즉 하나는 人間 스스로가 生存維持를 위해만 들어 놓은 文化的, 社會的 環境 즉 複雜하고 巨大한 制度, 組織, 機構, 施設, 機械 등과의 隸屬이오, 또 하나는 人間 自身의 內的인 自然性이라고 할 수 있는 가지가지 衝動과 慾望과 情動 등과의 隸屬이다. 이러한 二重의 隸屬狀態에 있어서 現代人은 精神的으로 完全히 無力하고 不自由하고, 不安한 存在로 되어 버린 것이다. 그리하여 現代人은 이러한 二重의 人

隸屬狀態에 빠져 있으면서도 그 事實을 깨닫지 못하고 자기가 自由롭고 幸福한 삶을 누리고 있는 양으로 錯覺하고 있다.

이것이 이른바 人間의 自己疎外 내지 自己(主體性)喪失의 狀態인 바, 現代의 思想家들이 모두 至大한 關心을 가지고 解決코자 하는 課題이다. 人間은 어느 時代 어느 社會의 人間을 莫論하고, 本性的으로 이러한 自己喪失의 可能性을 가지고 있다. 그리고 거의 大部分의 사람들은 實際적으로 自己喪失의 狀態에 빠져 있다. 그러나 物質文明에 매혹된 現代人의 경우 그 自己喪失의 程度는 現代의 物質文明의 特殊性으로 말미암아 以前의 어느 時代보다도 한결 徹底한 바가 있다.

現代人의 이러한 切迫한 狀況에 대하여 現代의 哲學者들 間에는 여러가지 診斷과 處方이 論議되고 있거니와, 人間이 自己의 心身과 外物을 다같이 主宰할 수 있는 참된 主人이 될 수 있는 存心養性의 道를 親切丁寧하게 가르쳐 주고 있는 退溪先生의 敬思想도 現代人의 狀況에 대한 한 가지 處方이 될 수 있을 것이다.

道德의 本性이다. 따라서 敬은 人間의 道德의 本性의 自覺의 方法이요, 人間의 本來的 主體性 確立의 길이 라 할 수 있다. 退溪先生은 奇高峰과의 四・七論辯에서 『仁義禮智의 性이 粹然히 內 속에 자리잡고 있다』고 吐露했거니와, 이것은 오랜 敬工夫를 通한 退溪自身의 本來的 主體性 確立의 體驗을 表明한 것이라 하겠다.

그러면 退溪先生은 이 敬을 通하여 窮極의 으로 到達하고자 한 경지는 무엇이었는가? 盧伊齋에게 묻는 글에서 『誠은 하늘의 道이요, 誠하려는 것은 사람의 道이다. 學者가 努力해야 할 바이니, 애써 誠에로 나아가려면 오직 敬에 힘을 따름이니라. (誠者 天之道 誠之者 人之道 學者之所當勉也 而欲強而進誠亦惟用力於敬而已)』 하고 金而精에게 주는 글에서 『主二의 一은 不二不雜의 一이요, 또는 專一의 一이고, 誠을 가리켜 한 말은 아니다. 但 能히 一이 되면 誠이 된다. (主一之 一 乃不二不雜之一 亦專一之 一 非指誠而言 但能一則誠矣)』 고 하였다.

敬의 純熟하게 닦아지면, 宇宙의 根本原理인 誠에 直接 合하게 된다. 그러므로 退溪先生은 聖學十圖割에서 敬을 終極이라고 하면, 『德行이 精倫을 떠나지

않게 되고, 天人合一의 奧妙한 경지를 얻게 된다. (德行不外乎精倫 而天人合一之妙, 斯德矣)』 고 하였다. 天人合一의 경지 그것은 곧 聖人の 境地이다. 그리고 보면 退溪先生이 強調한 敬은 곧 저 天人合一의 聖스러운 境地에 이르는 길이요 이 길이 아니요는 人間은 聖스러운 境地에 이르는 커녕 나아갈 수 없었다고 할 것이다.

위의 解說을 整理한다면, 敬은 散漫해지기 쉬운 우리의 精神을 集中統一하는 길이며, 그러한 精神의 集中統一을 通해서 人間의 人格의 主體性(性)을 回復 確立하는 길이다. 이러한 存心養性의 方法으로서의 敬은 또한 日常의 實踐躬行을 通하여 天地의 原理인 誠과 合하려는 人間의 誠實의 길이며 그것은 마침내 天人合一의 聖人の 境地에 이르는 길이기도 하다. 이目標을 향해 이 길을 처음부터 끝까지 걸어가는 저기에 우리는 一般的으로 儒學의 그리고, 특히 退溪學問의 本領과 眞面目을 뚜렷히 볼 수 있다.

要컨대 退溪先生의 偉大性은 그가 敬에 關한 그의

退溪集 卷五十五

退溪集 卷五十五 第十三

退溪集 卷五十五

바로 통하는 大現이다. 그런데 存心의 되지 않는 狀
 態의 나치기 工夫는 心의 비록 肉身의 主宰者
 라 한지라도 참된 意味의 나의 主人이 될 수가 없다.
 그 出入이 無常하기 때문이다. 이러한 나의 心은 한
 갓 邪念에 不遇하다. 存心이 온전히 되어 나의 마음
 이 내 속에 뿌리를 막고, 確固히 安着할 때 비로소
 心은 身의 主宰者로서 主人자리에 앉게 되고, 그러
 되면 여태까지 出入이 無常하던 邪念이 犯接을 못하
 게 되는 것이다. 閑邪存誠이나 其心收斂 不容一物은
 모두 이러한 바탕 위에서 理解될 수 있다. 勿助勿忘,
 非着意 非不着意는 存心함에 있어서 지나친 緊張도
 放逸도 避해야 한다는 方法的인 問題이다. 그리고
 心은 本來 虛靈不昧한 것인데 그렇지 못하고, 昏昧하
 게 되는 까닭은 存心이 되지 않았기 때문이다. 온전
 히 存心이 되면 心이 그 本來性을 回復하여 常惺惺
 하게 되고, 또 每事에 接應함에 있어서 그때 그때의
 對象에 主一하여 無適하게 되는 것이다. 勿論 主一
 無適, 勿忘勿助 등 앞서 列擧한 事項들이 存心의 結
 果가 아니라 存心의 方法임은 말할 것도 없다. 그런
 데 이러한 存心의 方法이 곧 敬이오, 敬工夫를 통해
 서 存心이 可能해진다. 그러므로 退溪學問의 主眼點

은 바로 이 敬工夫에 있다 하겠으며, 聖學十經에서
 『心은 一身의 主宰요, 敬은 一心의 主宰라고도 하
 고, 『敬은 一心의 主宰이면서 萬事의 本根이라』고
 말한 것은 이러한 退溪先生의 學問의 立場을 端的으
 로 表現한 것이라 하겠다. 그런데 여기 敬은 一心의
 主宰라고 한 말은 무슨 뜻일까? 이것을 풀이한다면
 主敬을 通하여 나는 마음의 集中統一(存心)을 이룰
 수 있거니와, 진실로 이러한 存心의 狀態에 있어서
 비로소 나는 나 自身의 마음 즉, 나의 모든 衝動과
 感性과 慾望 등을 다스릴 수 있는 道德的인 나의 主
 體(性)가 回復 確立된다는 뜻일 것이다. 이러한 意味
 에서 敬은 곧 一心의 主宰인 것이다.

그런데 本來 敬은 周易의 『敬以直內』에 그 淵源을
 가진 것으로서 元來는 神聖한 對越의 存在라든지 또
 는 그의 命令인 倫理的 規範에 대해서 慎其獨하고,
 戒懼謹愼하는 그러한 人間의 宗教的, 倫理的 態度를
 뜻하는 概念일 것이다. 이것이 宋代에 와서 儒學思
 想的 哲學化, 內面化的 傾向을 따라 存心養性의 方
 法으로서 哲學的, 方法論的으로 確立되고 體系化된
 것으로 본다. 그런데 性理學에 있어서 性은 곧 理이
 고 人間에 있어서의 理는 곧 仁義禮智의 根源으로서

이다. 그는 말하기를 『前賢들이 敬을 解說한 것이 똑같지가 않으니 모두 自身이 본 바에 따라 形容하고 說明했기 때문이다. 그러나 어찌 그 뜻이 다를 수가 있겠는가? (前賢訓敬不一 蓋各以所見形容說出耳 豈有他哉)』 하였다. 前賢들의 解說이란 즉 程子の 『主一無適』, 『整齊嚴肅』, 謝上蔡의 『常惺惺』, 尹和靖의 『其心收斂 不容一物』들을 말함이다. 退溪는 敬에 대한 이들 諸家의 見解를 한 가지 뜻으로 融合貫通시켰던 것이다. 이러한 會通的인 理解를 바탕으로 하여 그는 敬에 대하여 多樣하게 說明했던 것이다. 그런데 退溪先生은 敬을 勸獎함에 있어서 먼저 整齊嚴肅에 집중짓을 強調하였다. 整齊嚴肅이란 外樣을 端正히 하고 表情을 嚴肅하게 가진다는 뜻이다. 그러나 整齊嚴肅의 目的이 外樣의 端正에 그치는 것이 아니다. 退溪는 말하기를 『莊齊整肅』은 바로 마음을 간직하게 하는 바이다. (所謂莊齊整肅者 正所以存其心也)』고 하였다. 마음을 간직한다는 것 즉 存心은 敬에 대한 重要的 表現이다. 사람은 누구나 마음(心)을 가지고 태어났다. 그러나 나의 마음이란 肉身에 있는 것은 아니다. 心의 作用인 思念은 自由로 된 肉身으로 부터의 出入離

脫이 無常하고, 한 가지 事實을 思閑한다 할지라도 그 思惟對象과 언제나 함께 있는 것이 아니라, 思念은 間斷없이 流轉하기 마련이다. 心은 身의 主宰인 데 主宰者인 心이 나를 떠나 있는 狀態에서의 나의 言動이 올바르게 徹底할 수가 없다. 그러므로 『大學』에서 『마음이 간직되어 있지 않으면 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않는다. (心不在焉 視而不見 聽而不聞)』고 하였고, 孟子는 『學問한다는 것은 별다른 것이 아니고, 흠어진 마음을 되돌아키는 것이다. (學問之道 無他 求其放心而已)』고 했던 것이다. 제 마음을 제 안에 항상 간직하고자 하는 노력, 그것이 곧 存心工夫이다. 存心工夫는 一旦 敬工夫의 다른 表現이라고도 할 수 있다. 敬에 關한 여러가지 表現들, 求放心, 操存, 惟邪存誠, 主一無適, 其心收斂 不容一物, 勿助勿忘, 非着意 非不着意, 常惺惺 등 온갖 表現들이 모두 이 存心과의 關聯下에서 理解가 可能하다. 求放心, 操存은, 자꾸만 내달으려는 마음을 붙잡아 간직한다는 뜻으로, 存心과

③ 소상

⑩ 退溪集 卷之二十九 第十一張

⑪ 原本大學五七章

⑫ 孟子告子上

과 敬에 대한 省察을 勉勵한다. 然則 深化시킨다. 그의 學問의 特色이 있다 할 것이다. 敬은 實로 退溪學의 要諦이다.

弟子 金惇叙에게 준 글에서 『사람이 學問을 하는 데 있어서 일이 있거나 없거나, 생각을 하거나 앉거나를 莫論하고, 오직 敬으로써 主를 삼아야 한다. (大抵人爲學 勿論有事無事 有意無意 唯當敬以爲主)』고 하고, 弟子 李德弘과의 對談에 있어서도 『學問은 학에 있어서는 무엇보다도 먼저 主宰를 세워야 한다. 어떻게 해야 主宰를 세울 수 있을까? 敬이 可히 主宰가 될 수 있다. (先生曰爲學莫如先立主宰 曰如何可以能立其主宰乎 曰敬可以立主宰)』고 하였다.

이러한 敬에 대한 退溪先生의 力說은 一一이 枚擧할 수가 없다. 그리고 이와 같이 敬을 重視하는 그의 態度에는 平生 變함이 없었다. 그의 學問이 무르익은 68歲時의 著作인 戊辰六條疏와 聖學十圖劄에 있어서도 한결같이 聖學은 敬으로써 爲主함을 強調하고, 『敬은 마음의 主宰이고, 萬事의 本根이다. (敬者 一心之主宰 而萬事之本根也)』, 『心은 一身의 主宰이고, 敬은 다시 一心의 主宰이다. (蓋心者, 一

身之主宰而敬又一心之主宰也)』, 『敬을 지닌다는 것은 생각함과 배움을 兼하고, 動靜을 貫通하고, 內外를 合하고, 顯微를 하나로 하는 길이다.』(持敬者又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道也)』는 등의 表現으로 極口 敬을 力說하였다.

結局 退溪先生에 있어서 敬은 學問의 要諦로서 退溪先生은 이 敬을 修行하여 그 醇熟한 境地에 이르렀음을 그 自身의 學問의 課題로 삼았던 것이다.

그러면 敬의 內容은 무엇인가? 敬에 關한 退溪先生의 解說은 多樣하다. 盧蘇齋에게는 『主』로써 說明하고^①, 南時甫에게는 『勿忘勿助』, 『非首意 非不着意』등으로 說明하고^②, 金而精에게는 『整齊嚴肅』으로써 說明하였다.^③ 이것은 勿論 退溪先生이 敬을 隨時隨處에 自在롭게 解說한 데서 나온 多樣한 表現

- ① 退溪集 卷五十八 第十七張
- ② 退溪全書 下 第七九五頁
- ③ 退溪集 卷之七 第十九張
- ④ 退溪集 卷之七 第十九張
- ⑤ 退溪集 卷之七 第八張
- ⑥ 退溪集 卷之十 第二十五張
- ⑦ 退溪集 卷之十四 第十五張
- ⑧ 退溪集 卷之二十九 第十三張

어렸다고 지목되는 俞大齋의 「大同嘉言善行」의 出例
內容에 있어서의 李退溪 一一回, 李栗谷 九回, 이어
曹南溟 五回, 趙靜菴・金恩齋・黃朽淺 各四回(實庵派
學者는 出例 零인데 成立時期로 보아 當然하다 생각된다)
라는 出例 頻度 構成과 比較하여 볼 때 進溪 朴在馨
이 李朝後期の 全般的인 道統風土 속에서 특히 退溪
에 傾倒하였던 모습을 엿볼 수 있다.

그러나 進溪 朴在馨과 退溪思想과의 연관은 그의
著 「海東續古鐘重磨方」과 「陶山至言」의 二書에 있어
서 현저하다.

특히 「陶山至言」은 退溪의 言行을 集錄編成하여
海東論語라는 形態에서의 國學을 樹立하려 하였던
것으로, 全二冊 二二三張이나 되는 手稿本은 淸道郡
新岩洞의 百榴園에 所藏 現存하고 있으며, 아직은
刊行되어 있지 않다.

本報告에 있어서 는 이 二著를 紹介하면서 進溪 朴
在馨이 近代指向의 激動하는 十九世紀中葉期에 있어
서 退溪思想을 어떻게 把握하여 세상에 行하게 하려
하였는가 하는 그 思想構造를 考察하여 보려는 것이
다.

●研究發表●〈第三部〉

退溪先生の 敬思想和

그 現代의 意義

發表者

李

完

裁

(嶺南大學校教授)

新儒學이라고 일컫는 性理學을 集大成한 朱子
學問의 旨, 즉 儒學의 學問的 理念을 實現하고 學問
의 目的을 達成하는 方法으로서 居敬과 窮理, 즉 行
의 體驗과 知的, 理論的 追究을 아울러 勸奨하고,
이 兩者를 다같이 重視하기는 하였지만 그 自身의
學問的 努力은 行的 體驗의 面보다 窮理 즉 宇宙와 人
間에 관한 理論的 探究面에 더 精力的으로 傾注되었
고, 또 그의 學問的 力量도 이 面에서 더욱 빛나게
發揮되었다고 하겠다. 이에 대하여 退溪先生의 경우
는窮理面을輕視한 것은 아니지만 行的 體驗인 敬을
學問의 方法으로서 더 重視하고, 그 自身 敬의 體驗

三、李退溪事孟子四端爲道德性體之說、又承朱子理氣心性之論、建立四端爲一理發而氣隨之。一而將七情貶屬爲「氣發而理乘之」。此係尊理貶氣之觀念所致。對道德至上物欲退避之存養上、至爲有功。

四、朱子主「學者莫先於窮理、一退溪主「主敬爲日用第一義」、「二端雖各有所先、而目的俱在一物我一理」「心事合一」。

五、今日人類追求物質生活、忽略精神價值、人間疏外、帶來不安與紊亂、宜以朱子與退溪的理氣思想重建未來人類文化的哲學體系。

●研究發表●

進溪朴在馨論

——退溪思想的 十九世紀展開相——

發表者

渡

部學

八武藏大學教授

進溪朴在馨(一八三八—一九〇〇)은密陽朴氏第十二

世進道室朴河浚(一四七九—一五五五)、曹南溪、殷慎齋外道交、不仕)의後裔로、慶尙北道清道郡銅川面(舊名仙洞)에居住하여高宗(庚午(一八七〇))에進士에合格하였으나不仕、杜門著書에專念한十九世紀中葉의在野學者로「文學德行踐履篤實」로서 알려진人物이다.

그의著書文集은七〇卷을 넘는데「海東續小學」、「海東續古鑑磨方」은刊本이世상에行하여졌고文集八卷도刊行되어 있다.

「海東續小學」에 대하여는 이미詳細히考察하여報告한바이나、同書는「我東前聖言行」의「習熟於見聞」한 것을朱子小學의編成形式에 따라編集、朝鮮童蒙의「感發而興起」하기의連環을期한(李榕承序)、初學入門教科書로서民間에 널리流布하였다. 同書는壬午(一八八二)년에 이루어져 初版은甲申(一八八四)년에板行되었다. 이海東小學 가운데 취급된嘉言善行事例總數中에 있어서의出例回數로는退溪先生이가장 많아三〇회에 달하고 있으며、趙靜菴의一三回、李栗谷의一一回、曹南溪의一〇회가그다음이고、李雅亭・李芝峰二人의實學派學者는合계四回씩出例되어 있다. 이것을十八世紀中葉에이루

승하여 道德의 形而上學을 建立하고, 居敬은 存養과 心의 未發已發을 省察하는데 있고, 窮理는 事物의 所當然과 그 所以然을 理解하여 뜻이 疑惑됨이 없고 行實이 어긋남이 없는 데 到達케 하는데 있다.

二、李退溪는 朱子의 理氣論을 계승하여 理와 氣의 不雜性에 重點을 두고, 理가 貴하고 氣가 賤함을 주장하여 理를 높이고 氣를 낮아 내려 理의 價値를 確立하였다.

三、李退溪는 孟子의 四端을 계승하여 純粹한 道德性의 本體說로 삼았고, 또 朱子의 理氣心性의 論을 계승하여 四端은 「理發而氣隨之」이고, 七情은 이것을 賤하여 「氣發而理乘之」에 屬한다는 理論을 建立하였다. 이것은 理를 높이고 氣를 낮아 내리는 觀念에서 「所致」이다. 道德을 至上으로 하여 物欲을 退却시킨 存養에 대해서는 至極의 功이 있다.

四、朱子는 「배우는 이는 窮理보다 먼저 할 것이 없다」 하였고, 退溪는 「主敬이 日用에 있어 第一義가 된다」고 하였으니, 두 儒學者가 비록 각각 自己대로 먼저 할 것이 있었으나 目的은 다 「物我一理」 「心身合一」에 있었다.

五、今日에 있어서 人類가 物質生活을 追求하고 精

神價値를 소홀히 하여 人間이 疏外되어 不安과 紊亂이 초래하니, 여기에 應當 朱子와 退溪의 理氣思想으로써 未來의 人類文化의 哲學體系를 重建해야 할 것이다.

〈李 篪 衡 譯〉

〔原文〕

朱子學與李退溪

蔡 茂 松

〈中華民國 國立成功大學教授〉

一、理氣論·心性論·及居敬窮理、是朱子學的三大體系、朱子於此三大問題、各有具體之內容及其理論的體系。理氣論用以解析宇宙萬物之化生、心性論則承理氣思想而建立道德的形而上學、居敬則在存養省察心之未發已發、窮理則在了解事物之所當然及其所以然、以達到志不惑而行不謬。

二、李退溪承朱子理氣論而着重理氣之不雜性、主張理貴氣賤、尊理貶氣、確立理的價値。

되어야 할 것이라 할 것이다.

退溪가 理想으로 하는 聖賢中和의 境地라 함은 佛敎나 道敎에 있어서 無欲、滅情이 아니라 人間의 意欲(中節之欲)을 肯定하여 過欲을 制限하며 調節하는 것이다. 中庸의 이른바 喜怒哀樂이 일어날 때 이것을 禁하는 것이 아니라 節度에 맞추어 調和를 이루어야 한다고 하는 感性과 理性이 中和를 이룬 思想이다. 中和가 아닐 때에 不和요, 慝이 되는 것이지, 欲望自體를 慝이라 보는 것이 아니다.

後進國에 있어서는 人間의 意欲을 高취하고 自由로운 競爭을 의식적으로 覺醒시켜 현실에 대한 積極的 參與意識을 일깨운다. 勞動精神을 진작하고 生産意欲과 企業家精神을 기르게 한다. 工業化、産業化、民主化를 그 슬로건으로 삼는다. 그러나 高度로 成長한 先進國에 있어서는 도리어 人間을 工業社會의 物質的 社會의 人間疏外的 矛盾으로부터 解放시켜 내려고 하는 것이 그들의 새로운 휴머니즘 運動이다. 다시 말하면 現代 人工文化의 도전으로부터 人間의 位置를 再確保하려는 것이다.

이와 같이 人間化의 運動이 要求되는 現代 工業文明社會에 있어서 李退溪의 天理를 體得、體得한 或

熟한 全人의 人間像 즉 共同體意識을 자성케 하는 人間像(重繼統以全仁孝(戊辰六條疏第一條))은 우리와 關係없는 前近代思想이 아니라 現代가 要求하는바 람직한 哲學이며 오늘날의바람직한 人間像인 것이다. 退溪의 哲學은 天과 人이 만나고 人과 物이 만나며 人과 人이 만날 수 있는 人道精神으로서 現代精神史에서 復活시키고 再吟味해야 할 現代의 哲學이며, 人類歷史를 展望하는 未來의 哲學이라 할 것이다.

●研究發表●〈第二部〉

朱子學과 李退溪

發表者

蔡 茂 松

△中華民國 國立成功大學教授▽

一、理氣論・心性論 및 居敬窮理는 朱子學의 三大體系이다. 朱子는 이 三大問題에 대하여 각각 그具體的 內容과 理論的 體系가 있다. 理氣論은 宇宙萬物의 化生을 해석하고, 心性論은 理氣思想을 계

과만 이 兩面의 接近이 可能하다고 본다. 그러므로 이같은 方向에 더 깊은 哲學的 理解가 要求된다. 靈肉의 雙全思想은 現代가 要求하는 思想이며 韓國思想의 特徵이라고도 하겠다. 性理學上의 人間 特別退溪의 人間觀과 Vitality와 Totality가 가진 것이 完全的, 人格的인 것인 만큼 行動科學에 있어서의 엄밀한 分析和 宗教에 있어서의 嚴肅性和 洞察力을 갖고 깊은 眞理의 可能性을 믿고 모든 學問分野의 調和와 發展을 이룰 수 있는 열쇠라고 생각된다.

退溪의 哲學은 단순히 科學的 明哲性만을 強調하는 것이 아니라 眞理의 窮極의 追求는 終局에 있어 最高善에 到達하려는 것이다. 다시 말하면 論理性和 倫理性을 分離하지 않고 人間本能的 根源에 있어서 明明德의 明德과 明之가 둘이 아닌 하나임을 밝혀 행하는 哲學이라 할 수 있다는 것이다. 論理的 純粹理性보다도 人倫的 實踐理性에 內包시킨 哲學이다. 따라서 人間學的 意義를 定立시켜 가장 人道的인요 人間의 生命을 가장 所重히 하는 價値의 哲學이라 하였다. 이는 곧 「成人之美, 不成人之惡」의 孔子의 말 같은 實踐한 哲人의요 大賢이라 할 수 있다.

이러한 意味에서 非人間化의 現代社會에 있어 退

溪哲學은 一大 光明을 던져 준다 하겠다.

退溪의 溫柔敦厚한 人間像은 메마른 現代社會를 薰薰하게 感化 感動케 할 것으로 믿어 마지 않는다. 退溪 末年의 力著이며 退溪哲學의 總決算이라 할 수 있는 「聖學十圖와 나라이 올린 「戊辰六條疏」에 보면 政敎의 道理가 잘 드러나 있어 그 準極을 알게 하며, 現代의 病理를 治癒할 수 있는 原理와 方法도 들어 있음을 알 수 있다.

「畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎緝倫 而天人合一之妙斯得矣 (聖學十圖劄子)」
中和位育의 實功을 日用當行의 素行에서 實踐한다고 한 것과, 畏敬을 上天에만 하는 것이 아니라 日用動靜에서 떠나지 않는다고 하는 態度는 退溪哲學의 精粹라 할 것이다.

朱子學, 退溪學의 窮極의 目的은 中和位育하고 天人合一의 妙를 얻게 하려는 것이라 할 수 있다.

「義精仁熟 欲罷不能 而忽不自知其入於聖賢中和之域矣……措世於隆平 納民於仁壽 (戊辰封事)」

聖賢中和의 境地에 到達하려면 義精仁熟하여 欲罷不能하게 되는 樂善不倦의 悅樂의 샘물이 솟아나야 한다. 이때의 欲罷不能의 意欲은 善意志로서 肯定

明의特徵이라 하겠다. 基本로哲學이 利에 있고義에 있지 않다. 따라서 現代는 人間도 手段觀하고目的으로는 對하지 않는다. 利己主義的 自己中心으로 남을 상대하므로 形式은 自由主義時代라 하지만其實은 混亂과 閉鎖와 分裂의 現象을 막을 길이 없다. 哲學의으로 말하면 存在와 所有를 混同하는 時代가 된 것이다.

現代를 哲學精神史上에서 考察한다면 非義理의時代라고 부를 수 있다. 分析하고 計算하고 하는 人間의 合理主義的 知性이 科學技術文明을 이룩해 놓았지만 그러한 知性은 道具化된 知性에 지나지 않는다. 科學技術文明身體는 무엇을 위해서 奉仕할 것이며 어떻게 利用될 것인가를 생각하는 理性은 忘却埋沒되지 오래이기 때문이다. 退溪의 尊理、主理思想은 天理(宗教的)、性理(哲學)、義理(倫理)、그리고 事理 物理 등의 各領域을 連繫시킬 수 있다. 現代諸學問의 專門化、個別化、孤立化、斷絶化 現象을 補充할 수 있다는 데서 現代哲學의 意義를 갖는다.

科學技術身體를 否定한다거나 疎忽히 하자는 뜻은 아니지만 科學은 아무리 發達한다 해도 科學 以上の 것이 될 수 없다. 人間 相互間의 不信과 社會의 不

條理는 合理的、科學의 힘만으로는 治德될 길이 없는 것이다. 人間性의 回復은 道德的 善意志인 德性의 啓發과 陶冶로부터 이루어진다고 하겠다. 그러나 오늘날 科學의 思惟의 弱點은 宗教의 힘으로 心靈의 救濟와 社會의 淨化 그리고 國際間의 平和를 期하려 한다. 그러나 宗教(天)를 中心한 領域과 科學(地)을 中心한 領域 사이의 兩極化의 矛盾을 解決하기에는 간격이 너무나 크다고 하겠다. 二律背反의으로 느껴지는 科學과 宗教의 二元性에 對하여 어떻게 接近할 수 있을까? 從來의 二元的 研究에서 오늘날에는 有機性和 統一性이 要求된다. 이 두次元을 一元化하는 통로를 찾으려 한 것이 儒學哲學、性理學의 立場이다. 이는 곧 人間에 對한 理解이다. 人間에 對한 理解가 종전과는 달라져야 한다는 것이다. 人間은 땅의 存在로서 生理와 心理와 社會性을 지닌 동시에 天德의 要素인 虛靈不昧한 Spiritual Being이라는 것을 忘却해서는 안된다는 것이다. 이 Spiritual Being과 단순한 理性이나 知性、心、Mind를 이해할 것이 아니라 Personality의 개념 이상으로 人間은 天命之謂性으로서 神聖性을 所有한 天道를 이어받은 者라는 특수한 存在로서 그 概念을 深化할

性」 또는 「論語」의 「性相近, 習相遠」의 性으로서人間自我의 先天的 本性을 가리키는 만큼 人間 主體性에 澈하려는 學問이다. 「性卽理」라 하지만 理보다도 性의 概念이 더욱 本源的이다.

性理學의 領域이 宇宙論(理氣說), 人性論(性情論)等多樣하게 문제되지만 李退溪의 性理說에 있어서 是人間學의 領域에 中心을 둔다. 退溪는 朱子를 宗師로 삼아 그 學說을 金科玉條로 받든다. 그러나 單純한 依樣이 아니라 그 眞意를 吟味하고 體認하여懇切精到하게 自己化 하는데 힘썼다.

「由是而旁通直上 則可與派伊洛而達洙泗 向之所云 聖經賢傳 果皆爲吾之學矣(朱子書節要序)」

程朱를 배우고 孔子에 達하는 것이 모두 吾之學이라 하여 主體的으로 把握하려는 態度는 참으로 哲學하는(philosophieren) 姿勢라 할 것이다. 孔子의 이른바 爲己之學이라 하겠다. 退溪는 成熟한 自己完成을 爲하여 努力하였으며 이 成己는 其他의 完成인 成物이 되어 偉대한 教育的 效果를 이루어 그 影響이 韓國, 日本, 中國에까지 미쳐 수백년의 儒宗으로 東아시아에 있어 道德, 文化 건설에 根幹을 이루어 왔다. 그러나 오늘날에 있어서 儒敎文化圈의 諸民族

들은 西歐의 거센 近代化의 물결에 휩쓸려 傳統的 價値觀은 흔들리기 시작하였을 뿐 아니라 科學技術文明을 最大의 무기로 삼는 現代 產業社會는 날이 갈수록 實利至上主義의 西歐化의 拍車를 加하는 同時에 傳統文化에 대하여는 前近代의 낡은 잔재로 여길 뿐 아니라 도덕적 가치관념까지도 否定하려 한다. 東洋의 또는 西洋 中世的 禁欲主義로부터 人間의 感性과 欲求를 無制限 開放하고 자유경쟁을 원칙으로 하여 技能主義, 能率主義, 合理主義를 德目으로 삼는 現代社會는 科學技術을 專門化하여 富國과 强兵에만 沒頭하게 된다. 따라서 현대사회의 가장 두드러진 特徵은 機械化의 현상과 組織化의 현상이다. 이 같은 현상은 人間疏外의 大矛盾을 빚어내게 되었다. 機械와 物質은 얻었으나 人間은 喪失하게 되었다. 人間이 만든 피조물로서의 機械는 도리어 創造主인 人間을 그 奴隸로 轉落시켰다. 在來의 「德者本也, 財者末也」라 한 價値觀이 倒置되어 現代는 「財者本也, 德者末也」라는 현상을 露出하게 되었으니, 「孟子」의 이른바 「上下交征利」의 時代가 되고 말았으며, 「大學」의 外本內末이면 爭民施奪이라 한 바와 같이 混亂과 갈등의 極을 이루고 있는 것이 現代文

또한 純正한 生命을 기록한 것은 것으로 하여 그 發
展에 參與함이 있었는 것은 무엇보다도 잘된 일이다.
이것은 崎門派의 靜坐體認論이나 知藏說 등을 보
면 분명할 것이다. 朱子學이 提示하는 人倫中心의
世界觀도 그러하지니와, 그것을 背景으로 하는 바의
敬讓하고 靜深한 工夫야말로 가장 注目을 받
을 만한 가치가 있다고 생각된다. 왜냐하면, 그것은
人間的 「참다운 主體性」의 確立과 養成에 緊要不可
缺의 것으로 생각되기 때문이다. 朱子는 青年 시절에
師父로서 섬겼던 劉屏山으로부터 이른바 「木海」를
받았는데 거기에 서술된 工夫는 실로 이것에 가장
適合한 것의 하나라고 할 수 있을 것이다. 그것은
다음과 같은 것이다.

木晦於根、春容晳敷。

人晦於身、神明內腴。

△安炳周譯▽

●研究發表●(第三部)

李退溪의 哲學思想과 現代文明

發表者

柳 承 國

△成均館大學校教授▽

儒學의 本領이 人權을 옹호하고 尊重하는 仁道精
神에 立脚하여 있는 만큼 人間의 自由와 平等과 平
和意識이 그 根底를 이루고 있음을 잊을 수 없다.
天命思想이 帝王이 百姓들을 支配하는 原理로 惡用
되기도 하였지만, 人間 누구나를 莫論하고 天命을 지
니고 있으므로 帝王의 暴政에 저항할 수 있는 理論
의 根據와 基礎를 賦與한 것을 알아야 할 것이다.
性理學은 이러한 原理를 深化하고 普遍化한 것이 그
特徵이다. 따라서 人間主體를 떠나서는 性理學은 成
立할 수 없고, 自己를 喪失한 性理學은 反性理學的
이다.

性理學에 있어서 性이라 함은 「中庸」의 「天命之謂

根幹으로 한 것은 自然存在의 愛의 理, 心의 德인仁이나, 朱子에 의하면 이것은 天地의 生德이라 하고, 朱子는 이 理의 體得과 實踐에 注力하였다. 科學과 道德이 分離되어 있는 現代의 學問을 볼 때 朱子의 이같은 學問態度는 一顧의 價値가 충분할 것이다. 朱子는 이와 같이 人倫主義에 立脚하였다고는 하나 現實의 諸相을 直視할 것을 忘却하지는 아니하였고, 人情의 幾微를 살피 權謀術策의 秘蘊을 窮究할 것을 게을리하지 아니하였다. 그러므로 그는 단순히 理想을 높이 들어올려 그것으로서 끝나는 것으로 생각하지는 아니하였다. 이와 같은 態度야말로 참으로 理想을 살리는 것으로 이 또한 理想主義者에게 있어서는 좋은 教訓일 것이다.

二元論의 構造를 갖는 朱子의 理想主義도 한 발짝만 잘못되면 佛氏의 虛弊나 申·韓의 慘酷의弊에 떨어지는 憂慮가 생길 것이다. 또 窮理에 있어서도 마음의 存養이라는 實踐의工夫의 要를 잊고서 오로지 知識을 求하고 思辨을 弄한다면 理의 生命體를 枯死케 하여 이론바 「渾沌」을 죽이는 過誤를 犯하는 愚行을 저지르지 않는다고는 할 수 없다. 朱子沒後의 儒學은, 혹은 唯理의인 理氣一元의 世界觀에서, 窮

理에 있어서도 마음의 存養에 注力한 朱子學이 明初에 일어나고, 혹은 切至한 靜寂의 存養에 從事하여 理의 眞은 體認을 主旨로 한 朱子學이 明末에 일어나고, 혹은 銳敏한 道德的 感知에 理의 存在를 自覺하여 唯心的인 世界觀이나 人性觀을 세운 陽明學이 明의 中期쯤에 勃興하여 時世를 風靡하고, 혹은 唯氣의 一元論을 제창하여 그 立場에서 朱子의 唯理論이나 陽明의 唯心論을 佛老의 虛學으로 斷定하여 이것을 痛論하고 復古學을 說한 一派의 儒學이 明末에 胎動하여 清朝에 興起하였으나 이들은 모두 이상에서 서술한 諸弊를 救하려 한 것이다. 明末로부터 清朝에 興起한 唯氣의 思想도 日本의 儒者를 鼓動하여 古學派의 擡頭로 되었으나 이들 思想은 보기에 따라서는 虛에서 實로의 展開를 必然으로 하는 中門의 傳統에 由來하는 바가 있었는지도 모르나, 佛敎思想을 克服하여 傳統의 儒敎를 深遠한 形而上學으로서에 昇華시키고, 東洋思想史 위에 위대한 功績을 남긴 理學의 發展을 阻害하여 次元이 낮은 思想으로墮落시키는 결과가 되었다. 그 가운데에서 韓國의 李退溪를 尊崇한 日本의 崎門派의 朱子學은 朱子의 體認의 學을 精絶한 것으로 삼아 朱子學을 一貫 靜養하고

이二二論을提擧하지된 것이다.

朱子는 이와 같이 理를 內在的인 것으로 보아 個體의 事物의 性으로 되는 것이라 하였기 때문에 學에 있어서는 個體의 事物에 대하여 一一이 그 理를 窮究할 것을 필요로 하였으나, 그 功을 累積하면 이득고는 豁然히 그것이 一理임을 깨닫는 境地에 도달한다. 그렇게 되면 宇宙가 손에 있고 變化가 몸에서 생겨난다고 한 것처럼 萬事萬變에 對處하여 그것으로 하여금 各得其所以하도록 할 수 있는데 이것이 天地가 物을 生하는 마음이라고 생각하였던 것 같다. 그리고 朱子는 人間만이 이것을 이룰 수 있다고 하였다. 그것은 人間이 萬物 가운데서 가장 秀氣를 禀受한 存在이고, 따라서 「사람은 天地의 마음」이라고 하는 것처럼 天地萬物을 몸이 體得하고 있는 存在라고 생각하였다. 따라서 窮理에 있어서도 靈活한 마음에 注目하여 이것을 重視하기에 이른 것은 當然한 일이다. 그러므로 마음은 明德을 갖추고 있고, 虛靈不昧하여 衆理를 갖추고서 萬事에 대응할 수 있는 것이나, 氣稟이 私欲에 가리워 이것을 밝게 할 수가 없다고 하여 敬이라는 嚴肅한 存心의 工夫를 필요로 한 것이다. 다만 마음은 손가락 하나도 물들일 수

없을 만큼 靈活한 存在이므로 이와 같은 存心을 필요로 하는 것이나 그것만으로는 心體를 完全히 하고 그 用의 絕對性을 期必할 수 없는 것이라 하여, 萬物에 대하여 一一이 그 理를 窮究하고 그 性을 다하는 것에 의해서 마음의 全體大用이 얻어진다고 하였다. 이것이 朱子の 이른바 全體大用思想이다. 이思想은 佛學과 事功學을 超克하여 樹立한 그의 新儒學의 特色을 如實히 보여주는 것이라 하여 무방하다. 이상에서 서술한 바와 같이 朱子는 學으로서 두 개의 것을 들었다. 하나는 居敬存心이고 하나는 格物窮理이다. 前者를 實踐的 工夫라 한다면 後者는 知的 工夫이다. 朱子の 경우, 兩者는 서로 가다려 비로소 그 참다음이 도달한다 하였으나, 朱子の 경우에는 약간의 知的인 工夫를 중시하는 傾向이 있었다. 그것은, 그의 窮理가 人事社會의 現象 뿐만 아니라 널리 自然界의 諸象에까지 미치고 있기 때문이다. 그러므로 朱子學者 가운데, 예를 들어 博多의 儒者 貝原益軒처럼 科學技術의 面에 위대한 功績을 남긴 사람이 나오게 된 것도 當然한 일이다. 朱子는 이와 같은 광범한 窮理의 根底를 人倫에 두고, 이것을 모든 학문의 始原이오 究局이라 하였다. 그가 人倫의

감추어져 있는 것으로 생각된다.

朱子는 周知하는 바와 같이 北宋諸儒의 學을 集大成하여 이른바 理學을 세웠는데 그것은, 漢唐訓詁學에 대한 批判과 反省에서 나온 것이긴 하지만, 특히 佛學과 事功學의 超克에 의해 成就된 것이기 때문에 그와 같은 深淵하고도 廣大한 儒教哲學으로 된 것이다. 이 가운데서도 특히 佛學에 대한 朱子의 辨難은 熾烈하였는데 이것을 否定的 媒介로 하여 儒·道를 止揚한 곳에 그의 理學의 眞面目이 있다고 하여도 過言이 아니다. 이것은, 그가 말하는 理가, 佛氏의 理(道家에서 發한 것)의 超克에 의한 것임을 알면 쉽게 분명해질 것이다. 그는 儒學의 理를 實, 佛氏의 理를 虛(空)라 하여 實理를 들어 虛理를 쳤다. 이것은 실로 「操戈入室」의 手法이었다. 이에 의하여 그는 佛學의 隆盛을 阻止하고 이에 대신하기를 儒學으로서 하였다. 그것은 참으로 偉業이라고 하여야 할 것이다.

朱子가 佛學과 事功學을 排斥한 理由는 무엇인가. 요컨대 前者는 理想으로 치닫, 後者는 現實을 잊고, 後者는 現實의 實現하여 理想을 잊었다고 생각되었기 때문이다. 즉 佛學에서 說하는 道는 결국은 超越의 인

것이기 때문에, 淸純하고 또한 深淵한 바는 있으나 그것은 복잡한 데다가 끊임없이 變動하여, 人間의 共同生活, 自然界와 渾然一體가 되고 있는 복잡한 人間社會에 一一이 대응하며 이것에 直結될 수 있는 것은 아니며, 事功學에서 說하는 道는 이와 반대로 現實의 이므로 現實生活에는 有用하기는 하나 佛學에서 보는 바와 같은 淸純함과 深淵함이 없다고 생각되었던 것이다.

이상에서 서술한 朱子學 成立過程으로 보아 朱子가 唯理的인 二元論의 世界觀 또는 人間觀을 세우기에 이른 것은 當然한 일일 것이다. 朱子에 의하면 宇宙의 모든 現象은 氣라고 하는 質料의 生成變化에 근거하나 거기에는 嚴然한 基準과 法則, 혹은 規範이 있고 同時に 또 그 存在를 存在이도록 하는 始原이 있다. 前者가 所當然, 後者가 所以然의 理라 한다. 朱子가 말하는 理는 실은 法則性을 가짐과 함께 生命性을 갖는 것으로 그 어느 하나로도 限定할 수 없는 것이다. 朱子는, 理는 超越的 存在는 아니고 氣에 內在하며, 따라서 個個의 事物에 內在하여 그 성이 되는 것이라 하였으나 다만 價値的으로 理가 氣에 先行하는 것으로 하였기 때문에 前述한 바와 같

●研究發表● (朱子學)

朱子學과 現代

發表者

岡田武彦

△九州大學名譽教授・文庫V

朱子學이 現代의 社會, 혹은 思想界에 寄與한 수 있는 것은 무엇인가. 이 같은 문제에 대한 研究는 유감스럽게도 從來 變로 이루어지지 않았다. 朱子學自體의 研究와 함께 精密하게 되어 각각의 分野에 있어 詳細한 研究가 이루어졌으나 여기에 서술한 바와 같은 課題와는 지의 無關係하게 이루어져 왔다고 생각한다. 그러나 이와 같은 課題에 대한 研究야말로 朱子學 研究가 열심히 하지 않으면 안 될 緊要事이다. 왜냐하면 古來 이와 같은 研究에 종사해서 朱子學의 現代의 意義를 새로이 自覺하여 現代人의 思想의 創造發展에 貢獻하도록 努力하지 않으면, 現代의 社會人으로부터 거의 忘却되어 때로는 嫌惡의 感情을 가지

고 白眼視되어 왔고, 때로는 蔑視의 感情에 가까운 狀況에 있는 朱子學의 地位는 期待하기 어렵다. 그리고 實은 이것이 朱子學 研究의 第一義이며 그 精神을 살리는 根本이고, 從來와 같은 研究만으로 그쳐서는 아니된다고 생각하기 때문이다. 이것은 朱子學에만 限한 것이 아니고 東洋學全般에 대해 말할 수 있는 일이다. 다만 朱子學이나 陽明學과 같은 近世의 新儒學의 경우에는 특히 그 필요성을 痛感한다. 東洋學에 대하여는 近代에 이르러 歐美의 識者들로부터 注目을 받기에 이르렀으나, 그것도 佛敎學이 많고 그 가운데서도 禪學에 대한 關心이 强하다. 이에 反하여 朱子學이나 陽明學에 대한 關心은 극히 稀薄하며 그에 대한 研究는 大地 속에 파묻힌 遺跡의 發掘에 종사하는 것과 같은 程度로밖에 생각되지 않고 있다. 하물며 現代의 活社會에 持參하여 크게 活用하겠다는 것과 같은 생각은 없다 하여도 과언이 아니다. 오랜 동안 西洋風의 화려한 思考에 습관되어 온 日本人에 있어서는, 이들 新儒學이 提唱하는 것은 너무나도 簡素하고, 또 質朴하여 눈에 띄지 않을지도 모르나 實은 이 가운데에야말로 現代人에게 가장 필요한, 조용하고도 깊은 生命力을 가진 思想이

一〇、書法

退溪之筆法，端勁雅重，不事奇怪，鮮有胡寫，景福宮重新，殿額門題，皆出其手。又善隸書，或爲人書屏簇。在其初年學王，中年以後學趙，以余淺見，晚年自有金生神韻。善退溪書法，取三家之遺帖殘碑，集諸體之長，自成一體，兼有文字書卷之氣香，時人謂之退體，爲宣祖代以後儒家之正軌焉。

△結▽

此十項，既妄以己意設定，蓋取其較著者也。李相殺教授，嘗議退溪學及其研究方法問題（一九七三退溪學報創刊號）一論致，而主張文史三分類法，前此有畢淵李潭李千粹語，用近思錄體例，分爲道體、爲學、窮格、涵養、力行、居家、出處、治道、政事、教導、警戒、異端、聖賢之十三類。蒼雲權斗經之言行通錄，則分爲學問（七條）、行實（二條）、出處（五條）、議論（四條）之四項二十六條。書曉李守淵之言行錄，又分爲三十項。雖簡繁不同，皆各主一家之見，幸乞爲之參照。

往在一九七六年五月，開退溪思想研究國際學術大會於大邱之慶北大學校，以現代退溪學之再認識爲講演主題，並分文學、教育、政治、哲學爲四項，發表討論，鄙人亦參其列，擔其第一項之文學。

今我韓、中、日、美四國，由日本李退溪研究會之招邀，有紅在近世東亞細亞朱子學與李退溪國際學術會議，分李退溪的地位、同質性與異質性、和現代思想關連，爲三項主題，發表討論，鄙人亦參其列，區區之見，以爲退溪學術淵深，其在現代研究之分類化，勢不容已也。故茲謹述一試案，與預會諸公，欄漫商榷，卒歸於大道云。

七、教育

吳溪所育其相與方法，自有特色，實將官學之注重於科第出身，讀史窮理，難以做得，故非常用心於書院及其黨之私學教育，如邵雍、伊山書院，教育地方子弟，又築書堂於獨山，或在臺上，或駐山寺，遠近從學者雲集，人文之興，於斯爲盛。亦以士大夫子弟，在讀書十過之後，十習浮薄，官學尤甚，唯此私學教育，可以痛海舊習，創造新機運故也。

八、政事

退溪自以文科出身，曾經牧民之官，位至公卿，惟進易退之節，恬清無倫，而母辭愈懇，輿望所歸，見以時政不可有爲，卷而懷之。然其自事君、生君陳誠，以至居官、交隣、論時事，皆簡而有法焉。

九、選學

退溪之選書，有朱子書節要一書，最傾注神精，而如古鏡重磨方、性理諸家解抄等書，皆足以怡養情性之資。其在當時選舉蔑如之時代，對此非常關心，居然成選舉之標準。且其於選學，饒有理論，當其編朱子書節要也，東岡南彥經，靜存李湛，俱有書，論蟬聲益清一節之非緊切，而爲問酬酢，則退溪答書有云：『作歇後看，則爲歇後語，作緊切看，則非緊切語耶？』又曰：『事爲固有緊酬酢，其無有問酬酢乎？』大抵選書之工作，不第爲繼撫古人之陳跡，要在裨益於身心日用之間也。

四、數理學

西山釋休靜，書退溪卷（清虛堂集），有云：『伏羲數理三才主，孔子綱常萬世師。』竊嘗以爲之二句也，可以統括退溪思想矣。退溪之數理學，則專著有啓蒙傳疑、易經釋義，其外散見於文集者多。其答李仲久書中，論皇極數解，暨布算圖、田制算、律算圖等。又嘗使良齋李德弘，浩渾儀、欽衡。答金應順書中，論及象數者三度，而自謂嘗學算法於養心堂趙晟，其詳則又見於養心堂集跋中矣。

五、禮學

退溪之禮學，雖未有專著之書，然散在全書中者不少，又類聚於退溪先生言行錄者，凡六十五條，其亦綦備矣。退溪之禮學，傳之寒岡鄭處，寒岡傳之愚伏鄭經世，沙溪金長生，遂盛行通國矣。

六、史學

退溪全書之中，多有關於史學之理論。自詠史諸詩，至於書簡與雜著，班班可攷，今不可盡記，而略舉一二其例焉。

過清平山有感小序，論高麗李資玄之風流文雅，而論駁東國通鑑史論之貶削資玄之貪鄙吝嗇之謬，滔滔七百言，剴切爽朗。又與人論通鑑史王、序之辨，而曰：『後世當從元松谷說。』不避時諱。亦嘗以實錄纂要都廳堂上，纂集明宗實錄，蓋以斯文宿儒，參與於論議筆削之職也。

一、經學

東方人之諸學中，唯經學最占有宏大之位置者，此不必贅言也。是乃故焉？因爲種種諸學，莫不本原於儒經也。退溪經學之載在陶山全書中者，實爲鴻冠，亦不必更論也。

退溪自有三經釋義、四書釋義等解經的著籍，尙矣無論，如該解類之流通於世者，亦已久矣。故後儒之釋經者，多尊尚退溪，爲釋經之老師。其在經學未成田比之當時，靜居書齋，身親講義，聞迪英髦，真積日久，各歆西量，成才遍於通國，窮經僻落，化爲鄙、魯。且與知友門生，書簡往復，講說與答目，極其詞懇，文辭亦甚瞻暢焉。

二、性理學

性理之學，溯其原初，實爲經學中之一部，然而宋、明以後，演成一大主潮，儼然擁有儒家宗派的位置，此則朱子學，雄占孔、孟之正統之高位，自無他適焉已也。

退溪之學，既私淑朱子，而集大成矣。然而通其一生，尤專精研鑽於性理之原，四七理氣之辨，動成篇帙，故後儒稱退溪學之宗旨，在性理之學，亦非過論也。

竊嘗觀退溪理氣之說，不第一遵朱子之說，實原於孔子二五與道器之說，則已明揭於非理氣爲一物辯證一篇之中。然而觀其心統性情圖之統性情，則是謂合理氣，又非今所謂二元論者也。

退溪嘗與高峯奇大升，論辨四七之說，積費年載，卒底爛漫同歸，蓋高峯取裁正於退溪，爲最得意的弟子，退溪亦最稱高峯奇才通儒，或當已說以從之。退溪易篋後，栗谷李珥，極贊高峯初說之分明直捷，而亦曰：『明彭學識，豈敢贊於退溪，只是偶於此處見得到矣。』自是衆說紛紜，沙溪金長生，尤著宋時烈，南塘韓元震，鹿門任元暉，主栗谷，而加性氣成理，寒岡周道，海溪柳聲遠，黑潭丁時翰，豐巖金昌衡，龜谷李讓，赤山丁世輔，啓珍奇正獻，東

退溪學研究之諸課題

發表者

李家源

〈延世大學校教授・文博〉

〈緒〉

自古及今，東方（韓、中、日）諸家之研究退溪學者，槩不出於哲學的區蓋，自是周知之事實也。雖然在我今日，不第注重於過去與現在，非常關心於未來之日，果能如何設定其方向，廣開門路，釀研實義，克臻大昌明斯學者，是爲當面之課題也。

要之，未來之退溪學，可以多角的研究，就其渾融圓合之縱的高深，橫的玄遠之全體，竟其分開剔拔之纖而牛毛，理而蠶絲之界線，方可謂之能事畢矣。

欲探退溪學之最高深玄遠之境地，要在其哲學方面，尙矣無論，若以現代人所謂一哲學家目退溪，終是未安。奚以言之，其在儒家之初祖孔子，中與之朱子，若退溪之時代，其所謂學，殊不如西方文化體系中之多樣分門故也。且論學者，固不能不察於洪纖具微之分，然亦不可以其纖且微，而歇后看也。

第今研究斯學之諸家，先須彙聚既刊之退溪全書，未刊之陶山全書，通讀一遭，領會其全體，然後各剔其所好，細著研述之功，滾萬歸一，克底于績矣。

今將淺見，先就其大者，分爲十項，列之于左，非敢曰：『精當』也，亦嘗試爲之云。

物を考究する西欧の学術ではなくて、人倫の道を主体的に己れの問題として追究し、眞の自主性、主体性を自己に確立する和漢の学を考究すべきことを喻され、主点は大いに我々の考へなければならぬ所であると思う。客観的な観察からだけでは主体性、自主性を決して涵養敗育できないからである。そうして元田も明治天皇と同じ考えであり、その点にこそ李退溪の思想と一脈の関連性のあることを考へなければならぬ。之を要するに山崎闇斎や元田永季の学は決してそのまま李退溪の思想ではない。山崎も元田も共に日本の國情に合わせ時勢に適合するように朱子学を要容し、かなり異質的なものに仕上げてゐる点を忘れてはならない。しかし同質の面が多くその思想の根底において李退溪の学思を襲つた所も決して少なくないことも忘れてはならない。楠本碩水は「李退溪は朱子を学ぶ、山崎闇斎は朱子を究む」といつてゐるが、李退溪は膠難に流れた朱子学を純粹化し易簡而徹的な実践的修養学とし「小成の朱子」といわれるほどの学徳をなした。一方山崎闇斎は朱子の学説を徹底的に究め而も日本化して國運の延長に努めた。徹底した思想が歴史に大きな活力を発揮することは、これらの人々の思想と行動を見れば容易にうなずかれる所である。

に偉大な影響を後世に及ぼしたのである。そうしてその哲学思想と修養論は李退溪に負う所が多かったのである。

〔日鮮中三國の朱子学〕 中国清朝の朱子学は、文献実証的な朱子学研究としては発展したけれども、清朝の滅びんとする時唯一人國に殉ずる者も現われなかった。李朝の朱子学界には李退溪・李栗谷のような大儒が現われたけれども朋党の争いを繰り返えし国力の衰えを来した。日韓併合の際義兵を挙げて國に殉じた者はその学派に少からず現われたけれども国力培養の基にはらなかった。ところが日本の場合には幕藩体制の安定化に寄与し三百年の平和を持続する一方、明治維新の思想的な一大原動力となつて国力の発展に大きく寄与した。

その理由はどこにあるか。その原因は複雑で単純に断言することは憚らなければならないが、清朝の場合には、異民族の支配する征服王朝であつたために、清朝は朱子の尊王攘夷思想の攘夷思想を骨抜きにしてしまつた。また朝鮮の場合は、朝鮮の社会は血縁と師弟關係の師縁を非常に重んずる社会構造になつてゐる。従つて血縁、師縁によつてそれぞれが固く團結し、過激な争いを繰返し、民族として團結する力に結び付いたつた。これに対して日本は、単一民族であり、しかも天皇を崇拜する伝統的心情を踏まえて朱子学を主体的に日本化したために偉大な思想財力を発掘するに到つたものと思ふ。「人徳、道を弘む、道人を弘むるに非ず」という孔子の言葉があるが、孔子や朱子の説いた道も、その道を荷う人によつて國が勃興もすれば衰弱もするという事実を日韓華の朱子学発展の跡を顧みる時、痛感せざるを得ない。

〔元田永孚と李溪退〕 最後になつたが、元田永孚と李溪退の關係について附加しておきたい。元田永孚は明治天皇御歳二十歳の折から侍講となり天皇の絶大な信頼を受け、明治の教育指針確立に絶大な寄与をなした人である。明治の初年、日本が西欧思想の洗礼を受けた時、文部省が古来の人間教育の理想を忘れ、ひたすら實用主義的な、立身出世主義的な、科学万能主義的な教育主義を續け、他方國粹主義者や排他的な偏狭な國粹主義的教育主義を主張し、日本の教育主義が左右に分れて大きく揺れ動いてゐた時、右

王、周の武王を退け、革命をなして、天地に愧けない者は桀、商の光武帝だけだと断じた。元の大学者許魯齋は、明の薛安清はほめたまえ、明の丘壘山は許魯齋が宋の遺民でありながら元の王朝に仕えたという理由でけなし、開斎は壘山の説に賛成している、このように中国の歴史上の人物は固より日本の歴史上の人物について大義名分に照らして一々厳しく断罪した。そうして一方、わが国の国柄を考え、わが国は上に万世一系の朝廷を置き、君臣の義の完全に行われた、万邦無比の国柄であると喝破し、この国柄を護るために身命を賭すべきことを強く訴えた。つまり朱子の尊王思想をわが国にあてはめて徹底的に強調したのである。また朱子の華夷内外説をわが国にあてはめて、わが国の立場からすればわが国こそ中国と称すべきであり、現に古人は豊葦原の中つ国と呼んでいるではないかとし、当時知識人の間に蔓延していた中華崇拜思想、尊皇思想を徹底的に排撃し、遂に「孔子孟子がもし日本に攻めてきたならば、これを皆殺しにするのが日本の孔孟の教えであり春秋の道である」という、あの驚くべき言藝を発するに到っている。このように開斎は君臣の義について最も重んじ、厳しく古人の出处进退について批判し、しかも朱子の大義名分説を主体的に受容してわが国の政治の大根本を明らかにした、こういう主張は特に高弟の浅見綱斎に受けつがれ発展された。ゆえに綱斎は中国朝鮮の儒者が聖人と仰いだ湯王武王を「主殺しの大罪人」と断罪し、「わが国に生まれてわが国を宿屋の如く思うのは古今第一のひがごとなり」といい、孔門の顔回が膝を曲げて枕とし「陋巷に道を楽しんだ」というのも、もし日本人が日本の道を考えないで道を樂しむなどといってもそれは非人乞食が日向ぼっこをしているのと異ならないとい、日本人が仁を求めるという道を楽しむという場合は、日本の君臣の大義に基づいて仁を求め道を樂しむのでなければならぬことを強調した。この開斎綱斎の主張は水戸学派に流れる一方、脈々として後世に伝わり、あるいは山縣大弼、竹内式部の勤王運動となり、あるいは高木左内、梅田雲浜らの思想と行動となり、明治維新の思想的・大原動力となったことは史家の均しく認める所である、開斎や綱斎は唯つけ刃的に尊王論を唱え日本主義を絶叫したのではない。その裏に深い哲学思想を有し透徹した修養論を有したからこそあの様に優

「尊信されその著述も殆んど江戸時代出版され日本儒学界に少なからぬ影響を及ぼした。こういう点から考えて、私は李退溪を「第二の王仁」ともいふべき大きな功績を及ぼした人であると評価するのである。これを要するに李退溪は朝鮮儒学史上の泰山北斗であると同時に、東アジア儒学史上から見ても道学中興の祖、道学巨匠、東洋史上の第一頁を飾る人であり、日本文化にも見ると第二の王仁と位置付けるのである。」

日本儒學との異質性

「存心の学と大義名分の学」以上、李退溪の史的地位を考えたのであるが、次に日本儒学との異質性について考えてみたい。山崎闇斎や大塚退翁は李退溪に傾倒しその影響を受けたが、闇斎も退翁の学を退溪の学と同じである筈はない。一体儒学は修己治人の学であるといわれている。ところが李退溪は王として自己完成の学の修己学を説いた、朱子の学は居敬窮理の学といわれるが、李退溪は居敬に重きを置いた。そして「本心で存続することが政治の根本である」「心を存するは治を出すの本」（自省録、居敬御堂）といつて専ら存心を説き、存養を説き、存心さえよく出来れば自然に世の中はよく治まり秩序が得られると説いた。即ち存心という個人修養と政治とを連続するものと考える傾向があった。個人修養を政治の根本とする考え方は儒教の伝統的な考え方であり、すぐれた考えではあるが、修養と政治をあまりにも密接に結び付ける考え方は儒学の範囲を狭めるものである。闇斎も退翁者であるから治人の道、政治の学について詳しく説き及んだわけではないが、唯闇斎は修己の学の上にさらに朱子の不義名分説を附加し、しかもそれを日本の國柄に適合するように改変して、日本的な朱子学にした。そうしてその点こそ日本儒学の特色のある所である。即ち闇斎は五倫の道を字問の對象としたが、五倫の道の中で「君臣の義」を最も重視し、考察した。千金万目のあらゆる道徳の根本かならぬものとして、道徳の根幹であり、この君臣の義が基礎として國家社稷の秩序はわれ一切の道徳は成り立たなくなるとして、そこでは退翁の作られた「第一義操」という琴歌を表章し、純粹無雜な臣下の絶対的な忠心を求めた。また、武力革命をなし、道徳の根

ら数（ついで）によつてその蔽（かき）を取り去らなければならぬ。そうすれば本来の生き生きとした輝かしい心に立ち歸ることができると説くのである。つまり人間を人倫の中の人間と捉えると共に、人間を宇宙の生命力とつながる人間として捉え、愛せずにはおられないのが人間の本質と捉えるのである。従つて道とは五倫の道であると同時に天地宇宙の道であり、人間の本質につながる道である、この道を実行実践するものが学問教育の目的であり、この道を実現し融合一円の世界を建設するのが人間の務めであると、深くこの道を信するのが道字のめあてである。このような考えを哲学的用語を用い厳密に説明したのが理氣哲学である。李退溪の哲学は、肉体や形質の原因となる氣よりも、精神や法則の原因となる理の存在を主として考える「理の哲学」であつて、彼は人間の心に厳然として存在する天理、道德的根源の存在を信し、その理が道徳に発動することもあると信じて疑わなかつた。

「第二の王仁」 以上、李退溪の道字の性格とマジャ朱子学史上の地位を考察したのであるが、序でに日本文化史における李退溪の地位について考えてみたい。荻生徂徠は、日本の大陸文化輸入の跡を考えて注目すべき人が四人いる。その第一は百済の王仁であり、王仁があつて始めて文字を知るようになった。第二は吉備真備であり、真備があつて六経や六芸が始めて整うようになった。第三は菅原道真であつてここで初めて立派な漢文詩を作れるようになった。第四は藤原惺窩であり、彼があつて天を語り聖人という言葉の口にするようになった。この四人の人はよろしく大学に祭つて然るべきであるといっている、ところで藤原惺窩に至つて始めて天を語り聖人を語るようになったということは、神や仏を予定しないで倫理の根源を語り、人間の理想として聖人を語るようになったという意味で、ここに初めて宗教から離れて倫理学が独立するようになったという意味である。神仏の加護を信ずる世界観より、人間の力を信じその秩序を重んずる世界観に変つたということの意味するものである。この藤原惺窩は、文禄慶長の戦役でもたらされた沢山の朱子学関係の書を読み、また捕虜の朱子学者姜沆と交わつてその指導を受け、李退溪の刻した「延平答問」を最も愛読して近世儒学の開祖となつた人である。李退溪は山崎闇斎派や大塚退野派に篇

＜基調講演＞

るのである。このような修養第一主義ともいふべきものを説くのが道学の特徴である。従つてこの道学派は「道に任ずる」という言葉を愛用する。道を重んずるから道を荷い、己れの出処進退に敬しく、「尊道重己」を説く。自己の主宰性を確立することをめざして研鑽し自己を重んじて行動するのである。

「道とは人倫の道、天地の道」(五)では次に、このように重んじた道とは何であるか。これについて多少の説明を加え道学派の人間観について考えてみたい。道というのは、いうまでもなく五倫の道である。君臣父子夫婦長幼朋友の五つの人間関係の道である。学問の目標はこの五つの人間関係の道理を明らかにし実践することであると、朱子はその「白鹿洞揭示」の中に示している。山崎闇斎は三十三歳の時、李退溪の「自省録」を読んでその「白鹿洞揭示」の解釈に感奮興起して李退溪に傾倒するようになったのであるが、その闇斎が後に「人之一身五倫備わる」と唱え出し、その高弟浅見綱斎はさらに端的に「人とは人倫なり」と喝破している。その意味は、人間とは、決して個として存在するものでなく、常に君臣父子夫婦長幼朋友の関係の中にある人間である。親であるか子であるか、夫であるか妻であるか、そういうつながりの中だけで存在するのが人間であつて、そういう関係を立ち切った個としての人間は観念的には考えられても現実的には存在しえない。だから人間として完結するといつてもその五倫之道に即して道理を考へ実践する以外にないとうのである。これはもちろん朱子の説に本づくものではあるが、「人とは人倫なり」という言葉は実に徹底した言葉であつて発し得て妙である。

このように人間を五倫の中の人間として把えると同時に、人間の心を深く探究して人間の心には本来天地宇宙の心が宿つていると考えるのである。天地宇宙は実に整然また燦然たる秩序の下にあるが、その天地の心、いわば宇宙精神は何かといへば、物を生もう生もうとする生々潑潑たる「物を生じる心」であり、その心は人を愛しよう愛しようとする愛せずにはおれない心と一体となっている。その愛せずにはおられない活潑々地のビチビチした心が仁であり、心の性根であり、人間はこのような温い心を天地より授かっている。ところがこの仁の心が欲望のためにまっ黒に蔽われているのが人間の現実の姿である。たか

ように存養を学問の中心にする教のくふうを最も重んじた。この点が李退溪の学問の最も特色のある点であつて、山崎闇斎や大塚玄野の最も共鳴した所である。

一体、朱子と闇斎は、元朝と時代を替るに因つて、同じより、窮理を重んじ、学者はとまらなく博く書を読んで唯物識知になることを務めるが、彼はに理気理法を窮盡して三般玄論を事とする風に墮落する傾向にあつた。闇斎が致良知の学を唱へ、見做直截な実践的な陽明学を唱へ出したのも、このような朱子学の弊を矯めようとしたからに外ならない。この時に當つて、李退溪が王陽明の直後に生まれ、純粹に朱子を信し再び朱子の精神を明らかにし、窮理よりも居敬存養に一層重点をおく、実践的な道学を唱へ出したことは偉とすべきであつて、私はここにこそ李退溪の東アジアにおける朱子学史上のかがやかしい地位があると思う。別言すれば李退溪の史的地位は、單に四端理幾七情氣発説を首唱した点にあるのではなくて、居敬存養を重視する実践的な道学を唱え、再び朱子の精神を易簡直截に明らかにした所にあると思う。このようにして李退溪の学問は、省察存養を重んじ非常に実践的であるから、その意味では陽明学とは似た点のある学問となつてゐる。現に日本の井上哲次郎先生は、横井小楠を誤つて陽明学者の系列に加へてゐるし、山崎派大塚派の学風は他の朱子学派である京都学派や林家系統の学風とは、よほど趣を異にしてゐたのである。

〔氣質變化の修養学〕(四) 以上、道学の性格を分析して大方これに尽きるのであるが、さらに補足して述べるならば、道学は結局、稲葉默齋がいつてゐるように「氣質を變化することをめざす学」つまり人間を純粹化して聖賢に近付ける実践的な修養学ということもできよう。だから非常に実践的な性格を持つてゐる。書物を読んで一事一物の理を窮めるについても、単に頭で認識するのではなく、身近かに自分の身体や行動に照らし実験して体認する。「己已近思」「体認・体察」を重んずる。日常生活で黙つてゐる時も、言葉が発する時も、一念一念の動く所に省察を加へて、果して誠の心より発するか、天理そのままであるかどうかを察識して理を窮め力行する。いわば全生活を通じて理を窮め自己を純化するように修養す

崎闇斎は更に端的に「学問は総じて大賢聖人を学ぶが学問なり」（山崎先生語録）と喝破している。では大賢となるにはどうするか。

〔居敬存養〕（三）朱子は居敬と窮理の二本の柱を立ててこれを示したが、退溪・闇斎は窮理よりもむしろ居敬を重んじた。これを別言すれば存心、存養ということを学問の中心においた。存心というのは人間の子ばらしい本心を存在せしめることであり、存養とはその本心を存続し養うことである。闇斎の言葉に次のような言葉がある。「それ学の道は致知と力行の二に在りて存養は即ちその二を貫くものなり。漢唐の間、知者なきに非ざる也、行者なきに非ざるなり。但、未だ嘗て存養の道を問かざればその知る所の分域、行ふ所の気象、終に聖人の徒に非ざるなり」（近思錄序）。また「存養の要は敬のみ」ともいつている。即ち敬による存養こそ最も肝要で、存養からでなければ聖人大賢にはなれないとしたのである。では敬とは何か。敬とは他に対しては畏敬することであり、自己に対しては畏れつつしむことである。山崎闇斎の高弟淺見綱希は「どんな大悪人でも、いざ死刑になる間際には必ず人間のすばらしい本心に立ち帰るのである。その本心を人の中に居るように常に存続させるのが居敬である」と説明しているが、これは大変判りよい説明である。程子は敬を「主一無適」と定義している。精神を集中して他にふらない、全精神、全精魂を傾倒するということであるが、かくすれば人の靈活な本心があらわれると説くのである。また程子は敬を「整齊嚴肅」とも定義している。その意味は外形を嚴肅に整えれば自ら内心もひびきまじり微妙な本心が働くというのであって、これは李退溪が林下数十年のくふうを経て漸く悟り得たと思使しているのである。このように全精神を統一して事に当たったとき、常に心の動く以前の純粹性、直覺性（これを未発の中という）を存養し、また心の動く瞬間を捉えて察し、心が常に誠になるように有象を加へ、活動する時と静かにしている時とこの二つをつなぐ工夫をする——これが学問の出発点となし、格点を成すものだとするのである。だから本心を存する存心とくふうとして静坐法を実践する。朱子も此方には「半日読書、半日静坐」の生活を送ったというが、退溪も闇斎も朱子の静坐法を実践し奨励した。この

世学士が道学の二字を憎むこと常味（毒藥）の如くである」といっている（自省録、答黃仲學）が、日本でも道学という言葉は、揶揄的な輕蔑した意味に用いられている。しかし退溪や聞斎の意識では、道学は真剣な人間の生きゆく道の学問であり、道を至高の目標とする、人の死生に関わる重大な学問であるとした。そこで道学の内容について以下少し分析し退溪、聞斎の学問の性格について述べてみたいと思う。

（一）道学は道を至高の目標とするのである。従つて道が尊いからそれを明らかにした朱子を尊ぶのであつて朱子が尊いから道を尊ぶのではない。李退溪の言葉に朱子の言動を多少批判した言葉があるが、それについて退溪は、「これは道を伝える一大事よりして言うのである」（自省録、答鄭子中）といっているが、この「伝道の一大事」という言葉の中に、李退溪が主体的に批判的に朱子を学んだということが看取できる。聞斎も篤く朱子を信じたが、自ら朱子学者を以て任ずることを拒絶し、道学者を以て任じた。さればこそ両者は朱子の定説未定説を分ち、精密な説と疏雑な説を区別したのである。朝鮮の学者の説に「退溪は朱子を学び、（李）栗谷は朱子を慕い、（宋）尤庵は朱子に党す」という言葉があるが、朱子を慕うのではなく、朱子に党す（く）すのでもなく、嚴肅に朱子を学ぶというのが両者の共通する所であり、それは道の究明を第一義とするからである。

（二）孔子の「己れのためにする学」即ち自己の完成を第一義とする目的意識に徹することが道学の特徴である。従つて博く書物を読んで物識りになることも、漢詩文の作家になることも、いわんや科擧に及第して利禄を得ることも学問の目的にはならない。退溪はまた次のようにもいつている。「余年老いたりとも聞ゆるなし。但少より聖賢の言を篤く信じて毀誉榮辱に拘らず、若し学をなす者、その毀誉榮辱を畏るれば則ち以て自ら立つ無し。且つ内工夫なくして茫然として異を立て衆の怪む所となれば則ち以て自ら保つなし。之を要するに学者須らく是に硬確して方めて能く拠守する所あり」（言行録一）。即ち榮譽を目的とせず毀辱を畏れず、また学者の通弊である軽く異説を立てようとせず、一切の功利的觀念を離れてひたむきに人間の本有する道義心を發揮し涵養して君子となる——これを学問教育の目標とするのである。山

哲学を「理の哲学」と称するならば、それに反対する「氣の哲学」が十六世紀の初頭に、中国にも朝鮮にもヴェトナムにも同時に現われていることは甚だ興味深い思想現象だろうと思う。それはそれとして朝鮮は理氣哲学に深い関心を寄せ精密に深く探求したという点は特筆すべきで、これは朝鮮儒学の一特色といつてよいと思う。

ところで日本では、そういう理氣哲学を深追いせず、朱子哲学の粹組を離れて別に新しい世界観、人間観を打建てた。それをなごうとげたのが伊藤仁斎である。仁斎は理氣二元論を退けて氣一元論を建て、かつ朱子の説くように欲望を禁ずれば自然に人間のすばらしい本来性、本心が現われるというのは仏教の説であつて、孔子の本来の考え方は、欲望をも含めた人間の自然の感情を伸長発展させ調節する所に倫理が成立するところである。これこそ孔子孟子の眞の教えであると説き出した。即ち朱子の欲望否定の禁欲的な倫理学を一転させて欲望肯定の活動的な倫理学に組直したのである。そうしてこういう考えは仏教や朱子学以来の人間観の一大転換であつて而も、中国でこういう説を唱えた清の戴震（東原）よりも、八九十年も前に説き出されたのである。このように見てくると、朝鮮儒学界では、朱子の哲学説について深く精密に探究を進め他に比類を見ないほどの発達をとげたが、わが日本に於いてはつとに中国に先駆けて朱子哲学の粹外に出て新しい人間観を打出していることが判るのである。

さて李退溪は、日本の儒学界から一様に尊信されたわけではない。これを尊信したのは山崎闇斎学派と大塚退野の学派だけであつた。またこれらの学派も、李退溪の四七論とか個々の学説を尊信したのではなく、李退溪の学問全体とその人格全体に共鳴したのである。これらのことは区別して考えなければならぬ。これを別言すれば、日本儒学界全体から見れば、李退溪は過大評価もされなかったが、ただ日本の歴史を動かした人に、李退溪を尊信した人が少なからず現われていることは注意すべきである。

〔道学とその性格〕　ところで李退溪を最も高く評価した山崎闇斎や大塚退野は、自らの学問を「道学」或いは「正学」といつて、世俗の学と厳しく峻別した。この点は李退溪も同じである。李退溪は「今の説

成を見た一（朝鮮常識問答）といっているように、朱子の理氣二元哲学の曖昧な点、不明な点を李退溪になつて完成したと評價することもできよう、しかし日本人が李退溪を高く評価した点は「四端理之発、七情氣之発」というような理氣哲学説ではなかった。四端七情理氣発の問題で朝鮮は後世。李退溪派、李栗谷派に分れ、過激な論争を繰返すが、日本ではそういう理氣哲学説について深追いすることはなかった。山崎闇斎が「文公筆録」五に於いて「四端七情、理氣に分つの論、退溪集十六外教書之を論ず。『自省録』載する所最も備はる。諸儒の道の到らざる処」と論断してから、この四七論争に就いては深く追及することはなかった。

一体、朱子の理氣哲学は、理一元論的な理氣二元説なのか、氣一元論的な理氣二元説なのか、詮じつめると容易にわからない深奥な問題である。ところが李退溪は理を主とした二元論と断じ、奇高峯や李栗谷は氣を主とした二元論と考え、朱子の文献を博引旁証して論辨を繰返した。四端理の発、七情氣の発とする李退溪の考えも、四端七情は理氣の共発とする奇高峯や李栗谷の考えも、その根本は、詮じつめると理を主とする氣を主とするか、その考え方の相違に由るものであることは、つとに高橋亨博士が精しく論証された通りであると思う、李氏朝鮮では、この理氣哲学については、実に精密に微細にわたつて論証された。中国と日本の学界と比較して李氏朝鮮では一番深く探究されたと断じてよいと思う。而も近頃私が初めて氣がついたのだが、「氣の哲学」（これを一概に唯物論というのは語弊があつて私は取らないが）を初めて中国に於いて唱えた人は羅欽順であるが、この羅欽順と殆んど同年代に僅か一年おくれて朝鮮に徐敬德（正遷）があらわれ、朱子とは違った氣一元論を唱えている。彼は張横渠の説を徹底させて氣一元論を唱えた特異の思想家で、朝鮮に於ける氣の哲学者の首唱者といつてよい。彼の「花潭文集」がかの乾隆帝の「四庫全書」に収められた唯一の朝鮮人著書であるが、それも決していわれのないことではないと思われる。なおこれは聞いた話で私が直接に確めたものではないが、最近ノビエットの東洋学者が、同じ十六世紀の初めに、エトナムにも氣の哲学者があらわれたと発表しているそうである。ともあれ、朱子の

到つては「その学識の到る所、大いに元明諸儒の儘に非ず」と評し、「朝鮮の李退溪の後、この道を負荷せんと欲せし者、吾いまだその人を聞かず」とまで心服するに到つた。従つてその三伝の門人栢葉黙斎は「朱子以来の一人」「小成の朱子」「朱子の道統」とまで尊信し、「孔子を学ぼうとするならば朱子を学べ、朱子を学ぼうとするならば李退溪を手本とし案内者とせよ。そうしてこそ、この道のつかまえ所が得られる」とまで評価した。

また山崎派とは別に熊本の地に大塚退野が起り、李退溪の「自省録」を読んで超然として朱子の心を自得し「もしこの人なくんば、朱子の微意不明にして俗学となりかわり候事と奉存候」(李斎存稿下、贈中瀬某)といい、李退溪の「朱子書節要」を研究すること四十余年に及んで遂に熊本実学派の祖となつた。従つてその門人藪孤山は「万世の下、朱子の緒を継ぐ者は退溪その人なり」といい、また幕末明治の楠本碩水は「先生(碩水)従来、退溪を信すること益々篤く、以て朱子後の一人となす。明治丙午(三十九年)の春、退溪言行録及び年譜を得てこれを読み、毎々曰ふ、陸稼書は張楊園に及ばず、楊園は退溪に及ばず、^(男仁)薛^(改尊)(^{改尊})胡^(改尊)も亦及ばざるなり」(碩水先生余稿)といった。明代の大儒薛文清、胡居仁や、明末清初の陸稼書、張楊園と比較して、明らかに「朱子以後の一人」と断じているのである。

李退溪は以上の山崎闇斎、大塚退野、佐藤直方、栢葉黙斎、楠本碩水等を得て、日本に絶大な知己を得たということが出来る、これらの人々はめつたに「道統」道の血脈という言葉を使わないが、朱子の道統は、朝鮮の李退溪の屈起によつて、李退溪を経て日本に伝わったと信じたようである。即ち李退溪を朝鮮の一人と断するだけでなく、朱子以後の一人であり、いわば道学中興の祖と評価したといつてよいと思う。

〔理氣哲學〕 李退溪は朱子の学説を深く精密に研究した。そうしたその理氣哲學説については、「四端は理の発、七情は氣の発」という学説を高弟の奇高峯と多年にわたつて論辨した。そういう点から見てとかの崔周齊氏が「程朱中心の宋学に於いて、なお精細を発し得なかつた部分は朝鮮の李退溪になつて完

李退溪の史的地位と日本儒學との異質性

阿部吉雄

（東京大学名誉教授・文庫）

〔朱子以後の一人〕 私はよく李退溪という人はそんなに偉い人かという質問に出会う。その時私は、幕末の俊傑横井小楠が、元明以来「古今絶無の真儒」とまで評価したことがある。また江戸時代にその著述十一種類が出版されたことがあると答えることにしている。李退溪が李朝第一の大儒でありその風化は朝鮮全土に及んだということは昔からの定論であるが、朱子以後の第一人者であるという評価も、すでに退溪の門人（例えば曹好益）の中から出ていた。ところが日本に於いても早くから朱子以後の一人と評価する者が続出していた。

日本に於いて李退溪の学徳を最も高く評価したのは山崎闇斎であると指摘したのは私であるが、日本近世儒学の開祖、藤原惺窩や林羅山も李退溪の著述、特に「天命図説」を読みその理気哲学という当時として斬新な世界観に感動し、その当時まで日本を支配していた仏教的世界観を一転させる重要な資料とし、特に林羅山は「何れの地にか材を生ぜらんや」といって、いたく李退溪の学才に推服し、藤原惺窩は、李退溪の校刻した「延平答問」をほとんど自己の開眼の書として重んじたが、李退溪の全著述をくまなく読んで、その学徳の全体について最も高く評価したのは山崎闇斎からである。その闇斎は退溪を「洞游而命に異なるなし」（朱子の直弟子に異ならない）といい、「朝鮮の一人」と評価したが、その高弟佐藤直方に

enial or antipathetic to economic studies is an arguable question. Studies of the development of *jitsugaku* suggest that economic studies emerged as a form of Neo-Confucian self-criticism. At the same time, however, studies of the political economy of later dynasties in China (as represented in the U.S. by Prof. Ray Huang), suggest that Neo-Confucian education was far from adequate to deal with the massive economic problems which arose in the mature civilizations of pre-modern East Asia.

By contrast, we might take Mao Tse-tung's unsuccessful battle with bureaucratization, and the frustration of his perpetual revolution against it, as the occasion for a reexamination of Neo-Confucian struggles with the same problem. What was seen fifty years ago as a failure of Neo-Confucian reformism to cope with the evils of the dynastic state may not be judged so unfeelingly and harshly today in view of Mao's own tragic failure to cope with bureaucratic vested interests and factionalism.

What I mean to suggest by these few brief and inadequate examples is not that we are about to witness the resurgence of Neo-Confucianism itself as a political philosophy or as an independent system of thought. In my opinion if Neo-Confucianism has a future, it must be as one element in a new liberal humanism. This will emerge as a synthesis of previously self-contained systems which must now be opened up to one another if they are to fulfill a common destiny. But from Neo-Confucian studies that liberal humanism will have a wealth of experience to draw upon for enrichment of human life and for dealing with some of its perennial problems.

only to an idealized past and lamenting contemporary decadence. If he did not have a utopian of the future, i.e., a new view of an inexorable process of improvement in human affairs, he did have a keen appreciation both of ideals from the past and of the individual contributions made by contemporary (Ming) thinkers to the achievement and elaboration of those ideals in the present. He thought in terms of growth not decay and decline.

It is in these terms that one must think today if one would hope to reaffirm or repossess the values of the Confucian past. No one can imagine that it is possible to return to the world of Chu-Hsi or Yi Toegye or Tokugawa Confucianism. Those worlds are gone and their forms of Neo-Confucianism cannot be resurrected. They can be revived only in the sense that, by coming to a true understanding and assessment of their value for their own time, we may learn how man can be challenged by past ideas and achievements to expect no less of himself in the present and future.

The term Neo-Confucianism is a Western concept and reflects a Western view of history. The Sung masters did not stress newness so much as reaffirmation of ancient values. It is only we who can see, in the perspective of history, that what they did went beyond anything done in the past. On the other hand, Chu Hsi himself was not aware that the Sung masters were making unprecedented contributions to the growth of the Confucian tradition. Thus he spoke of the Ch'eng brothers as developing a system of mind culture such as Confucianism had not possessed before.

From the reexamination of this tradition today we can expect both its strengths and weaknesses to emerge in clearer relief. For instance, it has long been felt that the Neo-Confucians preoccupation with ethereal ideals blinded them to certain economic realities. Whether Neo-Confucian philosophy was actually uncong-

the individual scholar is often more widely revealed in fiction than in polite letters.

7. In the life of Confucianism and Neo-Confucianism, as in all major traditions, there are patterns or cycles in the repossession of the legacy of the past and in alienation from it. This is true in the lives of individuals who break with immediately received tradition and are reconverted to it in altered form often by choosing different models in the past or recreating them. It also seems to be true in the lives of dynasties and of schools of thought within a period. A better understanding of these patterns of alienation from and repossession of past ideals, often as part of the process of coming to terms with one's actual circumstances, is needed if we are to appreciate the creative, developmental character of what often appears to be a break with the past but usually turns out to be a reaffirmation of it in a new form.

These are a few examples of the types of studies which a closer acquaintance with Neo-Confucian thought suggests are needed if we are to learn all that we might from the uncovering of its deeper roots and complex inner life.

By these means we may come to recognize today the value of Neo-Confucian thought as a whole in much the same way as Huang Tsung-hsi affirmed the value of Ming thought in his *Ming-ju hsueh-an*.

It must be understood, however, that Huang Tsung-hsi affirmed the value of Neo-Confucianism on the basis that it represented a pluralistic tradition, open to new possibilities and tolerant of divergent views. His standpoint was not that of the die-hard conservative hugging on to constant values from the past and defying the forces of change. One cannot really call him a progressive in the modern sense, but neither was he a reactionary looking

one thinker or school or period to another. In this connection, since discontinuities tend to attract more notice than continuities, it becomes vital to identify those concepts which are most in dispute precisely because they are central, unifying concepts. Despite differences of interpretation they remain centrally at issue, or if at some point they cease to be so crucial, even their new irrelevance becomes noteworthy.

3. The organization, methods, lifestyle and lifecycle of schools of thought, literary societies and other forms of association among leaders of thought. The influence of social and political change is most readily detected in the life of these organizations. But in this process we should not overlook the possibility, . . . that certain values maintained their attractive, galvanizing power as dominant shared ideals in the midst of political and social change.
4.The major and persistent role of ritual in Chinese life. The inattention to this nonverbal element in thought can only be regarded as a blindness in modern scholarship to what was deeply implicit in traditional cultures. The great symbolic importance of ritual led societies as different as China, Japan and Korea to take a strong interest in Neo-Confucian ritual, and we cannot underestimate the universality of that impulse by reducing ritual to a purely ideological function as defined in particularistic, institutional terms.
5. The importance to individuals and schools of specific methods of self-cultivation, such as quiet-sitting or Taoist psycho-physiological disciplines or ledgers of merit and demerit suggest that there is much here of potential value for the study of comparative religion and developmental psychology.
6. Literature remains an underutilized source for the study of thought patterns which underlie more formal philosophical and scholarly movements. The situation of the educated class and

10. As part of the processes of redefinition implied in 2, 4, and 9, a return to the original essence of Confucianism, away from Sung metaphysics and back to the personal example and teaching of Confucius.
11. A tendency for the original theistic element in the classical Confucian concept of Heaven to reassert itself as against the pantheistic metaphysics of Chu Hsi. (This tendency in late Ming thought proved to have special significance not only for Christianity but for early Tokugawa Confucianism.)
12. A continuing, more intensive study of the classics, both as models (literary, social) and as sources of authority appealed to in philosophical disputes, with a consequent refinement of text criticism reflecting the new awareness of historical, linguistic and philosophical change.

Though these characterizations apply best to the mainstream of Neo-Confucianism, the energies of that extensive movement reached out to other areas of thought in religion, art, literature, politics and social organization, which it is not possible to survey here though the conference volumes do treat them to some degree. For the present purpose it may be more useful to suggest--again much too cursorily and only in outline--the need for further studies to follow up our initial explorations.

1. The first priority must always go to what remain the basic building blocks of intellectual and religious history--studies of individual thinkers and translations of major works. Because of the Ming proclivity for action however, and its distaste for mere verbosity and pedantry, biographical materials may count for more than writing as exemplifications of thought in action, and may have a greater pertinence in the Ming than in other periods.
2. Studies of ideas and concepts as they undergo change from

2. Emphasis on actual experience (*shih-chien*) which involved testing truths in daily life and responding to the needs of one's own time and place, drawing upon the traditional values as relevant to the present. Hence:
3. Awareness of the needs of the present and immediate utility (*jih-yung*).
4. Awareness of the contemporary situation as irreversibly different from the past, thus heightening the sense of history (especially the distinctive features of recent history) as contrasted to idealization of the past.
5. Vitalism and a sense of the unfailing creativity (*sheng sheng*) of Heaven and earth.
6. Increasing emphasis on the reality of the physical world (*ch'i*) and the physical self (*ch'i-chih*), expressed philosophically in a monism of *ch'i* and intellectually in the study of principles inhering in concrete forms (e.g., the kind of naturalism and empiricism seen in Lo Ch'in-shun [1465~1547] as just one example out of many).
7. A critical rationalism which reflects the influence of both Buddhist skepticism and Neo-Confucian detachment on scholarly inquiry and empirical studies, and also the kind of Weberian "rationality" implicit in Wang Yang-ming's view of knowledge as a process of continuing experience and re-evaluation.
8. A deeper humanism, with the above-mentioned critical rationalism helping to overcome some of the more ethnocentric, rigoristic tendencies in the original Neo-Confucianism, and encouraging an openness to new experience and a search for the common spiritual and moral ground among religions.
9. A syncretic trend which, in asserting the complementarity and respective contributions of the Three Teachings helped to re-define what was most essential in Confucianism.

within Neo-Confucian orthodoxy. Thus, not only is Ming thought as a whole more pluralistic and polychrome than had been realized, but the same is true of Neo-Confucian orthodoxy itself.

Second, in a broader and deeper sense than was recognized heretofore Ming thought from the beginning, and not just the Wang Yang-ming school, centered on the study and cultivation of the mind. The school of the mind is not to be identified solely with the schools and also other schools of a synthetic character.

Third, this stress on the mind appears very early in Ming thought and reflects the Cheng-Chu inheritance from the Sung and Yuan. It is not an innovation of the Ming. More characteristic of the Ming is its activist character (as exemplified by Wang Yang-ming himself). Indeed the general trend of Ming thought is introversion to extroversion; from the metaphysical speculation and contemplative character of Sung thought to the more practical concerns of Ming.

Fourth, as we have probed more deeply into Ming thought and as the continuities with what went before and followed after became equally as apparent as the discontinuities, the Ming roots of major developments in the early Ch'ing and in Tokugawa Japan came increasingly to light. It was to follow up these discoveries that the conferences on seventeenth century thought and the companion study on the Ming-Tokugawa relationship were undertaken.

In these new perspectives it has become possible to identify some broad characteristics or tendencies in Ming to establish links with other traditions, periods and cultures. Briefly stated, these are:

1. A decline in rationalistic metaphysics in favor of personal experience of the truth in practice (*t'i-jen*), including various formal practices, e.g., "quiet-sitting" which fostered a sense of interiority, self-consciousness, and individualism.

dox Neo-Confucian predecessors. In this respect there was in fact a spiritual kinship between Chu Hsi and Wang Yang-ming despite their philosophical differences. Chu Hsi was himself a non-conformist vis-a-vis the official orthodoxy of his own time and won acceptance as orthodox in spite of the establishment.

From this tension, as well as, from the tensions among the disparate elements delicately balanced in Chu Hsi's thought itself, arose a diversity of trends in the development of Neo-Confucianism, as most of you well know. When viewed in the larger perspective of the historical process in China, Korea and Japan with a sensitivity to the tensions and alternatives existing within the system, Neo-Confucianism may be said to manifest continuing, irrepressible growth rather than prolonged festering stagnation.

Interpretations may vary in their emphasis on the old and the new, the elements of continuity and discontinuity, depending upon the importance one attaches to preserving enduring values or to their adaptation in new circumstances, but in any case one can no longer ignore the luxuriant growth which took place. For a symposium which marked the publication of the Ming Biographical Dictionary in 1976, I had occasion to review the changes in our perception of Neo-Confucian thought in the Ming period as we have studied it in recent years. At the risk of belaboring some points which will seem obvious to you, I should like to offer them here for your confirmation or correction:

First, we have become aware of the distinctive features of Ming thought in terms not only of new departures *from* Neo-Confucian orthodoxy but also of new developments *within* the framework of orthodoxy. That is, besides the commanding figure of Wang Yang-ming, conventionally and simplistically identified as a dissenter from Cheng-Chu orthodoxy, we have identified major figures and schools representing a diversity of positions and roles

system of thought which had served as the orthodoxy of an authoritarian, dynastic state resistant to all change. Typically this view abstracted certain elements from Chu Hsi's teaching, whether ethical or metaphysical, to present a highly structured model of Neo Confucianism which corresponded closely to the pattern of an authoritarian state and social order,

Some plausibility attaches to this view from the long association of Confucianism with the Chinese state, and that state's efforts to define Confucian orthodoxy for its own purposes. Especially does this appear to be true of Neo-Confucianism, a mature and highly developed form of the teaching, which grew up in the shadow of a similarly mature and highly developed system of state power. By extension from this relative stability of dynastic institutions a similar fixity of Neo-Confucian doctrine had often been assumed.

Even in the Chinese case however (to say nothing of Japanese or Korean variants), this represents a vast oversimplification. It is true that for over half a millenium a highly abbreviated form of Chu Hsi teaching was installed in the civil service examinations and perpetuated with little change from the Ming to the Ching. Despite this the 17th Century scholar Ku Yen-wu fulminated at length over the infiltration and subversion of the examinations by the teachings of Wang Yang-ming. Here one perceives the helplessness of any formal system, however entrenched, to repress or even to resist by simple inertia the vital thought processes set in motion by the Sung master themselves. In fact the Neo-Confucian thought of the Ming period is deeply affected by the intense conflict which emerged from the confrontation of such orthodox Confucians as Fang Hsiao-ju and Wu Yu-pi with the despotism of the Yung-lo emperor. How to achieve and preserve the integrity of the Sage in the midst of such despotism and corruption was the problem Wang Yang-ming inherited from his ortho-

the Eastern U.S. and has a large number of corresponding members throughout the U.S., Europe and Asia. Besides disseminating the monthly proceedings of the group, members have been active in organizing panels on Neo-Confucian studies in meetings of professional societies, especially the Association for Asian Studies, and at the last two international Congresses of Orientalists. At the last annual meeting of the AAS in New York there was a panel discussion devoted exclusively to the great work of Huang Li-chou, the *Ming-ju Hsueh-an*. Seven scholars participated in the symposium and more than 200 attended--this for a work almost unknown in the U.S. two decades ago. The same seminar group will sponsor a multi-volume series of *Sources of Neo-Confucian Tradition* covering virtually all of East Asia, a project which will probably take 6 or 7 years to accomplish.

By these efforts, and by the parallel project to produce the basic historical reference work, the 2-volume *Dictionary of Ming Biography*, we have made great progress in opening up the field for study and creating a new generation of young scholars who will have the competence to do solid research.

In this process I believe we have also learned some things about Neo-Confucianism which were not appreciated before, except perhaps by a few scholars. If I were to attempt to characterize briefly these new perceptions, I should do it in terms of the vitality and diversity of the Neo-Confucian tradition. This stands in contrast to an earlier view which saw the tradition as static, fixed and unchanging.

There are several reasons for the prevalence of the earlier view. In the West and during the early 19th century the view of China, homeland of Neo-Confucianism, as stagnant in the centuries before the modern era, was given wide currency by such influential thinkers as Hegel and Weber, who saw Neo-Confucianism as a closed

overlooked because contemporary scholarship places an inordinate value on new findings in research or on methodological innovation, so that the most trivial of scholarly "discoveries" takes precedence over the translation of even a major classic. In terms of its historic significance however, I believe that the present effort to make Neo-Confucian writings available in Western languages may have a significance comparable to the work of Kumarajiva and others in translating the Buddhist canon into Chinese, or to the work of nineteenth century scholars in translating the Confucian classics into Western languages. Especially to be noted here are the translations into English by Wing-tsit Chan of major works by Chu Hsi and Wang Yang-ming.

Secondly, we have had a continuing series of research conferences which have helped younger scholars to enter the field and develop the great potential for the study of Neo-Confucianism. The results of these studies have been published in *Self and Society in Ming Thought*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, and in a special volume of studies devoted to Wang Yang-Ming on the 400th anniversary of his birth. Another volume, *Neo-Confucianism and Practical Learning* is on the way to publication. Still other conferences are planned, dealing with Yüan thought and early Ch'ing thought, and these should help to fill in the picture of the development of Neo-Confucian thought up to the nineteenth century. Against this background we shall be in a much better position to assess the role of Neo-Confucianism in relation to the modernization of East Asia.

The third development I should like to mention is the establishment of centers for the study of Confucian thought which facilitate research and scholarly exchange among the growing numbers of scholars coming into this field. At Columbia the Regional Seminar in Neo-Confucian Studies has become a focus for activity in

Neo-Confucian Studies, Present and Future

Dr. Wm. Theodore deBary
<Vice President, Columbia University>

I appreciate the great honor you have done me in inviting me to address this conference on Neo-Confucianism and Yi Toegye. My qualifications for this assignment are limited, and if I dare to address such a distinguished gathering of scholars, many of whom I consider to be my teachers, it is only to pay tribute to them and to the importance of the studies to which they have devoted themselves for many years. In that respect I can perhaps represent those in the Western world who have now come to recognize the value of the traditional Confucian learning shared by the peoples of East Asia and wish to join in the promotion of such studies.

By the measure of our earlier ignorance we have indeed made great strides during the past fifteen years in advancing Neo-Confucian studies in America. I shall not try to review that progress here in detail but will simply sum it up under three main points.

First there has been the translation of Neo-Confucian texts, in source books or in whole works, so that the basic source material could be made available to the educated public and not remain inaccessible to all but the specialist who can read the original languages. The importance of this work of translation is often

了十九世紀，魏默深雖治今文經學，而他一生最推尊的却是顧亭林與陸桴亭的朱子之學。可見朱子學博大精深，前後經歷了四個世紀，每當時代動亂，思想的發展有了偏差，唯一能補偏救弊的，則只有孔子朱子一脈相傳的儒學。

前面講十六世紀以來孔子朱子儒學的發展，現在繼續說明一下近世思想的內涵。

近世學者在孔子朱子的儒學理論基礎上，加以發展補充，逐漸形成一種風氣。時代雖然不斷在變，可是傳統思想中的理氣，或道器的基本觀念，仍然是近世學者共同討論的一個重要課題。問題在我們如何使每一個人都能明白這個道理，天底下有許多道理，問題在我們如何去貫通天底下這許多道理。

其實道理只有一個，不能裂半，裂半了就不能算是道理。這是近世學者所公認的一個前提。沒有人只講半個道理，或只求半個道理。道理未嘗懸在空中，而是附在器與氣上，道與理是形而上的，器與氣是形而下的。近世學者偏重人倫日用，認為形而上的道理在形而下的人倫日用之中。至於我們何以不能貫通萬殊之理？何以不能達於大道全體，是由於人有一己私心的存在，忽視了人倫日用。如果我們不離乎人倫日用，用盡己與推己及人的忠恕，先克去己私，最後自然就能貫通萬殊之理，達於大道的全體。如果在人倫日用之外去尋求道理，結果體用便會成為兩截，所求得的只是虛無的道理。

近世學者又認為：學問的精粗本末有一先後的次序，不可以先精後粗，也不可以先末後本。近世學者常用孔子朱子的學術以解釋人倫日用的內涵。孔子所說的居處恭，執事敬，與人忠，是修己待人處事的根本，看似粗淺，而理在其中，朱子所說的孝弟忠信與持守誦習，是下學之本，看似粗淺，而這在其中。如果將精粗本末的先後次序顛倒了，不從粗處着眼，不從本處着力，將自己懸在空中，空求所謂一貫，空求所謂這體，看似精微，結果將一無所見。

儒學中的道理，講了已有兩千多年。兩近世學者所講的道理，著重點雖然偏重在人倫日用上。但總不脫孔子朱子儒學的範疇。今後仍有許多人要講道理，不論是重在為人，或是重在讀書，我相信也不會離開孔子朱子儒學的範疇。

由於好惡，往往不收明代朱子學者，或避免透露朱子學者的學術宗旨與一生精神。譬如，在十六世紀第一期朱子學者中，他將羅整庵收入諸儒學案，竟說他是不甚著名學者，整庵之後，陳清潤寫學藝通辨，很客觀地批評了陽明學說，後來清初諸家書說也是考亭三派，而學案竟然不收他的著作，也不記載他的來歷。這是最明顯的兩個例子。

十七世紀第二期學者，不論是研究陽明學的，或是講論朱子學的，他們共同有一個追求的目標，那就是爭儒學傳統。因為這一時期禪學盛行，佛門弟子借用陽明的四無學說攻擊儒學，因此陽明後學憂心忡忡，不得不由王返朱，借重朱子學說以反擊禪學。爭儒學傳統就是爭道統，他們認為禪學決不可納入道統。道統之中，學問又分兩路。學問的路子，即顧憲陽所謂的血脈，高景逸所謂的脈絡。他們認為，朱子上接孔子，是一脈，偏重人倫庶物實知實踐。韓國先儒李退溪走的是這一路子。陽明上接孟子，是一脈，偏重靈明知覺默識默成。問題在陽明的妙悟良知，直證本心，上智的人固然可以妙悟，可以直證，而中材以下的人便往往無所依據，流為虛蕩。虛者藐視兢業，蕩者無所不為，這是陽明學發展到十七世紀過程中逐漸形成的流弊。劉蕺山教人讀書，顧亭林倡導博文知恥，後來發展成經史之學，為的就是挽救虛蕩的流弊。當時佛氏學者也講良知學說，他們聯合陽明後學，彼此相互印證，泰州學派的陶石簣，引進佛門弟子，劉蕺山與陶石梁同在證人講會石梁的門人參禪學佛，流於因果，從此使陽明儒學的本質為之一變。既然陽明這一脈傳人，動搖了儒學的道統地位，這時的劉蕺山，也在證人講會，便極力主張使儒學回到朱子這一脈絡。他一面表彰明初方正學與薛敬軒的朱子學，一面依據朱子學以修正陽明學。當他卒後，可借他的學術分裂，門下弟子分為兩支，分布在浙西的早期弟子憚日初等，繼承了他的朱子之學，兩在浙東的晚年弟子黃梨洲等，却誤解了他的陽明之學。為了編輯蕺山遺書，兩派弟子為蕺山學術的宗旨問題爭辯了二十餘年。明儒學案適在此時成書，而蕺山的朱子學沒有能够受到梨洲的重視，這是很自然的事。幸而有顧亭林能留意到宋代黃東發與正厚齋的朱子學，終于使朱子一脈的儒學，有愈辨愈明的趨勢。通常我們想像，考據學者必然排斥朱學，可是事實不然，十八世紀段茂堂與王懷祖，雖然終其一生治文字與訓詁之學，而他們並不否定朱子洒掃應對進退的小學。到

然之則是嚴肅하고 그 完全한 實現은 遼遠한 目標이지만, 그러나 退溪는 마침내 道德의 生活의 勝利가 올 것이라는 것을 굳게 믿고 있었던 것이다.

朱子學與近世思想

何 佑 森

（中華民國國立臺灣大學教授）

近世朱子學，大約可以劃分四期。十六世紀的羅整菴與陳清瀾，生卒年代稍早於李退溪，屬第一期。十七世紀的顧涇陽・高景逸・劉蕺山・顧亭林，生卒年代晚於李退溪，屬第二期。十八世紀的錢竹汀・王懷祖・段茂堂，當清代乾隆嘉慶兩朝，屬第三期。十九世紀的魏默深與陳蘭甫，是清道光至光緒時期的學者，屬第四期。

有人或許懷疑，講近世朱子學，為甚麼不提張楊園・陸稼書・陸桴亭・王白田，而提治陽明學的劉蕺山治經史之學的顧亭林與錢竹汀，治訓詁文字之學的王懷祖與段茂堂，治今文經學的魏默深，這是甚麼緣故？我今天所要討論的主題就在這裡。因為今人講近世思想，通常有一個觀念：以為明代只有陽明學，無所謂朱子學，清代只有考據學，亦無所謂義理之學。前者是深受黃梨洲明儒學案的影響，後者是深受江鄭堂漢學師承記的影響。這個問題，要分別討論。

其實，明代的儒學，就有朱子學與陽明學而支。萬曆以後，當陽明儒學發生了偏差，一些原本治陽明學的，突然轉治朱子儒學。陽明學大師劉蕺山，就是其中之一。由王返朱，是明代末年思想自然的一種趨向，黃梨洲忽略了這種趨向，他一心想要發明從陽明的良知到蕺山的慎獨之學。他所編學案，由於他的偏執，或

情의 中節이 善이라고 하는 主眼을 論述하는 것을 考할 수 있다. 그러나 情과 人欲은 離斷地인 것은 아니다. 情의 運動의 結果로 人欲이 起하며 不善인 것이 다. 이것이 스스로 所當然之則에 適合하지 못하고 適合하지 않지도 않는 것은 있을 수 없을 것이다. 그렇다면 하면 發하여 節度에 맞는다 고 할 경우에 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안 될 것이다. 理存의 의하면 性은 氣質에 맡아질 때 偏私가 이미 없지 않고, 七情은 비록 理氣를 兼한다 할지라도 理는 弱하고 氣는 强하기 때문에 他를 管攝할 수 없으며 理으로 規定된다는 것을 의미하는 것이다. 理가 氣를 制할 수 없으며 本然之性의 形氣에 의하여 他律的으로 規定된다는 것을 의미하는 것이라고 생각된다. 그리고 中節이라는 것은 本然之性이 그러한 他律에서 벗어나 氣質之性을 主宰한다는 것이니, 비록 七情이 理氣를 兼한다 할지라도 主宰하는 本性은 氣質에 依存하지 않고 自律的으로 作用할 수 있는 것이다. 그렇다면 하면 七情이 理氣를 兼한다는 것은 無意味하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 四端理發와 七情氣發의 二元性은 嚴存하고 있기 때문이다.

IV

以上으로 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立이 道德性의 必須不可缺한 前提라고 하는 所以는 대략 解明되었을 것이다. 그러나 倫理의 二元論에도 問題가 없는 것은 아니다. 人間 속에 天理와 人欲, 善과 惡의 對立鬭爭이 永遠히 終熄될 수 없다면 우리의 道德的 努力도 永遠히 계속되지 않으면 안 된다. 心靈의 平和와 安息을 完全히 所有한다는 것은 人間에게는 理想에 지나지 않을 것이다. 우리는 現實 속에서 태로는 惡이 善을 凌駕하고 義人이 惡人 못지 않게 禍를 입는다는 可悲한 事實을 外面할 수 없다. 이리하여 倫理의 二元論은 마침내 道德的 悲觀論에 빠지게 된다. 그러나 우리는 여기에서 곧 人生이 無意味하다는 結論을 내릴 수 없을 것이다. 도리어 우리는 마음 속에 있는 惡에로의 傾向을 看破하고 이것과 鬭爭하는 道德的 生活에 삶의 보람을 찾을 수 있다. 所當

공(動機)之心이라는 道德의 感情이다. 그러므로 仁의 端이란 所當然之則을 主觀化하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機라 하겠다. 이러한 道德의 感情은 〈義의 端〉인 〈羞惡之心〉이나 〈禮의 端〉인 〈辭讓之心〉의 경우에도 마찬가지로 解明될 수 있다지만 여기서는 省略한다.

다음에 四端理說과 七情氣說의 二元對立이 없으면, 道德의 自律性이라 하는 道德性을 解明할 수 없다는 點을 고찰해 보기로 한다. 이것은 바꿔 말하면 四端理說의 正當性을 先驗的으로 解明한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則은 直接的으로 意志를 規定할 수 있는가? 즉 現象界에 있어서 自由의 因果性은 어떻게 해서 可能한가? 이 問題는 理論的 認識의 對象이 아니지만 그 可能性은 本性의 根源的인 事實이요, 이미 言及한 바와 같이 四端의 媒介에 의해서만 認識될 수 있는 것이다.

말할 것도 없이 感性的 存在로서의 人間은 自然의 一部分이요 自然의 因果性에 의하여 支配되고 있다. 이런 의미에서 人間은 自由를 가지지 않는다. 그러나 우리에게 義理之行的 道德的 要求 즉 所當然之則이 있는 이상, 우리는 自由의 存在를 是認하지 않으면 안된다. 이른바 《그대는 해야 하기 때문에 할 수 있다》는 것은 이것을 말한다. 이처럼 所當然之則에 따르는 意志와 自由한 意志는 같은 것이다. 그리고 現象界의 時間空間에 制約을 받지 않는다는 것은 道德的인 自由다. 이것에 대하여 所當然之則 즉 自己自身の 法則에 스스로 따르는 것은 積極的인 自由다. 이것이 곧 自律이다. 自律이란 本然之性의 自己立法을 말한다. 다시 말하면 意志가 本然之性의 自發性 즉 理說에 기인하는 四端의 媒介에 의하여 規定될 때 비로소 行爲의 道德性은 實現된다. 반대로 氣發 즉 氣質之性에 기인하는 七情이 所當然之則의 成立條件으로서 意志를 規定할 때 그것은 他律이다. 그러므로 本然之性의 自律은 道德的 行爲의 最高原理이요 他律的인 氣質之性은 行爲의 最低原理을 차지한다.

以上과 같은 所論이 다하여 보다 異論이 提起될 수 있을 것이다. 七情도 理說을 兼하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도, 제 자라야 하는 것은 理의 發이라 할 수 있다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 行爲의 道德性을 파괴하지 않는다고도 생각될 수 있다는 것이다. 물론 나는 七

수 있다. 그러므로 四端의 發과 七情의 發의 二端을 實徵하면 心의 全體가 純然한 性과 情을 統率하는 心全體에 適用하여 하며 心의 各機는 全體에 適用하는 것이 되고 이것이다. 이따지면 心의 體體는 각각 質의 것으로 다는 구실을 가지고 있기 때문이다.

우리는 여기서 四端이 理發이라고 하는所以를 解明하기 위하여, 孟子의 四端說을 변설하여 論證할 必要가 있을 것이다. 초구에 의하면 四端은 人間의 四體를 뜻하고 있는 것이니, 本善之性이 先天의 것으로서 되고 이것은 特殊한 感情이다. 감각과 어떤 아가 우물에 빠지려고 하는 것을 보면, 누구나 다 惻隱한 마음을 가지게 된다. 그러나 이것은 어떤 아의 父老와 兄弟를 생각하려고 하는 所以도 아니요, 惡友를 보았로부터 警戒을 받기려고 하는 所以도 아니요, 그 소리를 미처 듣지 못하고 있는 것도 아니다. 惻隱한 心이 發動하는 때는 七情과 마찬가지로 外感因應하는 것이라고 하였다. 殊氣處에서 본다면 惻隱한 心이 發動하는 것은 어리악이가 우물에 빠지려고 하는 것은 본래 본능이다. 그러나 그러한 性의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것은 본래는 外感에 있지 않고 또 善友・惡友・惡其聲이라 하는 感情의 因應에도 있지 않고 바로 人間의 本來善인 仁의 體의 作用이다. 다시 말하면 우물에 빠지려고 하는 것을 본다면 外感의 機緣이 되어 仁의 理가 스스로 惻隱한 心을 發動시킨다. 그러므로 惻隱之仁은 그러한 感情의 因應이 아니라, 本然善인 仁의 理의 作用에 의한 것이요 이는 바로 道德的 機緣이다. 이것은 말하자면 理의 仁인 仁의 應의 作用(Self-activities of the 仁)이라 할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 四端은 內發의 性하는 것이라고 하지 않고 外發의 性하는 것이라고 關係를 規定하고 規定하는 概念으로써 說明하고 있다. 즉 純理發性한 性의 作用은 그러한 善하고 乘氣處한 感情作用의 機緣을 뜻한다.

그러면 惻隱한 心이 仁의 體이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 과연 그것은 本然之性의 所當然之仁이고 道德的 意志의 客觀的인 原理이지만, 그러나 그것은 이러한 客觀的 原理를 主觀에 媒介하여 意志를 主觀적으로 規定하는 動機를 必要로 한다. 이처럼 意志決定에 있어서 動機로 작용하는 것이

知된 것이므로 여기에는 되풀이하지 않았다. 그런데 論爭의 核心은 七情 이외에 四端이라고 하는 特殊한 感情이 存在하는가, 만일 存在한다면 그것은 어떻게 해서 可能한가라는 問題로 集約될 수 있을 것이다. 그래서 나는 우선 四端과 七情과의 所從來가 서로 다른 所以를 檢討하고, 다시 나아가서 만일 兩者의 〈所從來〉가 同一하다면 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性이 成立하지 않는 所以에도 言及해 보겠다. 이러한 觀點에서 고찰한다면 高峰의 四端七情理氣俱發說은 問題의 所在을 파악하지 못했기 때문에 많은 難點에 直面하지 않을 수 없다. 이것에 대하여 退溪의 四端理發・七情氣發說은 確實히 問題의 核心에 接하고 있지만, 所信의 動搖로 말미암아 論理展開의 不徹底에서 헤어지지 못했다고 생각된다.

退溪와 高峰이 오랫동안 辯論을 展開했음에도 불구하고 問題를 根本적으로 해결하지 못한 所以는 무엇인가? 그것은 첫째로 《理發와 氣發을 兼한다》고 할 때, 이 〈兼한다〉는 뜻이 어떠한가 때문이라고 생각된다. 둘째로 그것은 理氣〈不可離〉(不二)라고 하는 綜合的인 見地와 不相離(不二)이라고 하는 分析的인 見地와의 力點의 相異라 할 수 있을 것이다. 즉 退溪나 高峰이나 心은 理氣・性情을 兼하고 있기 때문에 心의 諸機能까지도 概括적으로 理氣를 兼하고 있다고 생각한다. 따라서 本然之性和 氣質之性과의 關係는 一方的으로 氣性의 外感에 대한 本性의 內應이라는 것이 되며, 逆으로 內感外應이라는 것은 있을 수 없을 것이다. 이하하여 退溪는 理氣不相離의 觀點에서 〈純理發處〉를 重視하여 四端 및 七情의 所從來를 각각 理發와 氣發로 區分한다. 다만 理氣不可離의 觀點 즉 〈乘氣處〉에서 본다면 四端도 理氣를 兼한다고 할 수 있지만, 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 純理發處에 있다는 것이다. 이것에 대하여 高峰은 理氣不可離의 觀點에서 乘氣處를 重視하며, 氣發는 理는 行할 수 없기 때문에 七情 이외에 四端이라는 것이 따로 있지 않고, 모든 情의 所從來를 理氣俱發이라고 생각한다. 退溪가 四端의 所從來를 分析的으로 고찰하여 純理發處와 乘氣處와를 區別한 것은 達見이라 할 수 있었다. 그러나 乘氣處에서 본다면 四端도 理發와 氣發을 兼하고 있다는 所論은 論理의 混亂을 免할

것이다. 모든 世界觀은 不可避의 二元律背反에 빠지기 마련이다. 有限한 人間은 無制約의 世界의 直觀을 所有할 수 없고, 다만 人間의 生活의 直觀을 所有할 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 無制約의 世界觀을 體得한 人生의 意味를 具體的으로 파악하려는 것은 倫理的 世界觀을 지향하지 않으면 안된다. 形像에 있어서 世界觀이라는 것을 찾는다면 그것은 벌써 形而上學的인 知가 아니라 道德의 信念에 定礎된 그러한 倫理的 世界觀일 것이다.

본시 倫理的 世界觀은 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하는 것이었다. 그러므로 이러한 二元性을 統一하는 一元論의 世界秩序는 人間의 道德의 努力을 止揚하게 될 것이다. 世界는 그 自體에 있어 意味를 가지는 것이 아니라 그 意味는 人間의 道德의 生活의 意味에 依存한다. 하려는 存在와 當爲, 必然과 自由, 現實과 理想의 二元對立은 道德의 生活의 要求이며, 徹底한 二元性은 道德의 生活의 必須不可缺한 前提라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 二元對立의 絕對的 統一이라는 것이 完全히 實現된다면, 그것은 다시 實現의 目標가 될 수 없는 現實이기 때문이다.

이렇듯 人間은 感性的인 存在로서 人欲의 世界 속에 살아가면서도 理性的인 存在로서는 觀知的 世界에 參與하고 道德律에 따라 自律的으로 行爲함으로써 永遠한 價値를 實現할 수 있다. 여기에 人間의 尊嚴性이 存在한다. 이러한 二重構造로 말미암아 人間生活은 人欲과 天理와의 永遠한 鬭爭이다. 그리고 人間은 이러한 鬭爭을 통하여 自己自身을 發展시키는 동시에 自己의 世界觀을 形成해 나가지 않으면 안된다.

III

이렇게 본다면 理氣哲學은 바로 倫理的 二元論에서 그 眞價를 發揮한다고 할 수 있을 것이다. 그 一例로서 退溪와 高峰과의 사이에 展開된 이른바 〈四七辯論〉은 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立을 前提하지 않는 限, 解決될 수 없고, 알 수가 생략된다. 이 論爭의 展開過程은 周

스스로 退溪를 내려야 할 것이다.

그러나 退溪의 門人 趙士衡은 이 眞西山의 引用文을 朱子의 말이 아니라 하여 이것을 削除해야 한다고 주장하였다. 이것에 대하여 退溪는 이렇게 異論을 提起하고 있다. 즉 《上帝臨女章 舊註(舊讀)》云云한 一條目은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 吟咏할 때마다 마음이 感動하여 懦弱을 激發시키지 않을 수 없다. 생각하면 朱先生이 아니고서는 이런 말을 할 수 없을 것이다. 《要訣內義 理之行을 決斷하고 實踐하기 위해서는 人間의 努力만으로써 不足하며, 따라서 우리의 道德的 意志를 激勵하는 全知全能한 上帝의 存在가 要請되지 않으면 안된다는 것이다.》

이리하여 退溪는 그러한 朱子의 世界觀의 信念에 感動하여 《聖學十圖》 敬齋箴에서 《對越上帝》라는 말을 力言하고 있다. 즉 敬의 工夫를 위해서는 整齊嚴肅(마치 上帝를 대하는 것처럼 行爲하라)는 것이다. 이렇듯 上帝에의 信念은 道德的 意志의 要請에 지나지 않는다. 그러나 우리는 上帝의 存在를 理論的으로 證明할 수 없다. 이것은 理氣哲學의 當然한 歸結이라 하겠다. 退溪에 의하면 《太極이 動靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 者가 있겠는가, 대개 理와 氣가 합하여 物을 命하면 그 神妙한 作用이 스스로 이와 같다는 것뿐이요, 天命이 流行하는 곳에 따르시키는 者가 있는 것은 아니다. 이 理는 極尊無對한 것이니 物을 命하지만 物에서 命을 받지 않는다.》

이처럼 倫理的 立場에서 본다면 人間性의 最高原理는 所謂 天(天)이라 하겠다. 그러나 要請의 信念의 立場에서 본다면 所謂 上帝(上帝)는 所謂 天(天)이 아니고 또 다른 宗教的 動機에 따르면 上帝는 所謂 天(天)을 超越하지만 倫理的 動機에 따르면 上帝는 敬(敬)을 實踐하는 者의 權威에 依存한다. 이렇듯 退溪는 倫理的 動機와 宗教的 動機와의 區別을 분명히 하고 敬(敬)과 天(天)의 關係에 安住하고 있지 않다가 생각된다.

그러므로 世界觀이라는 말을 嚴密히 規定한다면, 우리는 敬(敬)을 實踐하는 者의 權威에 安住할 수 있을

것은 이미 自由를 前提해서만 可能하기 때문이다. 行爲의 道德性이 善惡만 아니라 美惡도 表現할 수 있는 自由意志의 道德律에 의한 規定에 成立한다면 이것은 다수의 必然성의 制限의 問題가 아니라 도덕律의 自由의 問題가 아니면 안 될 것이다.

이처럼 哲學史이나 主氣哲學은 그러한 道德의 本質을 解明할 수 없는 缺陷을 가지고 있다. 그러므로 道德은 內面的 人性論에 관한 限, 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理와 氣, 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하지 않으면 안 된다. 따라서 理氣哲學은 一元論의 眞實화하려는 企圖는 失敗로 돌아갈 수밖에 없을 것이다. 이렇게 볼 수 있다면 理氣哲學은 一元論의 眞實世界秩序의 把握을 지향하는 世界觀과 一見 兩立할 수 없는 것 같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 朱子나 退溪哲學에서 世界觀의 想念의 明瞭를 볼 수 있다. 즉 世界와 人間, 自然과 道德의 兩領域을 超越하여 이것을 主宰하는 上帝의 觀念이 그것이다.

그러면 退溪哲學의 根本立場은 무엇인가? 그것은 한편으로 이 兩領域을 統一하는 超越的인 絕對者에의 信念을 肯定하는 限에서 一元論의 이라 할 수 있으며, 또 한편으로 이 絕對者의 理論的 認識을 否定하는 限에서 二元論이라 하겠다. 그러나 退溪가 그러한 統一的인 世界秩序를 確信하는 것은 理論的 認識의 立場에서가 아니라 실로 道德的 要諦의 立場에서였다. 上帝의 觀念은 말하자면 道德的 行爲 속에 나타나 있는 그러한 世界秩序에 지나지 않는다. 그러기에 退溪에 있어서 上帝의 觀念은 《마치神이 存在하는 것처럼 行爲하라》는 道德的 命令과 同一視되어 있다.

問知하는 바와 같이 《詩經》 大雅 大明篇에 武王伐紂의 狀況을 描寫한 《上帝篇》이라는 詩절이 있다. 眞西山의 의하면 朱子는 이 詩절을 다음과 같이 해석했다는 것이다. 즉 《이 詩의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 主題하고 있지만, 그러나 배수는 堯가 平常時에 이 詩를 읽으면서 沈吟하여 上帝가 머리 위에 臨한 것처럼 느낀다면, 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 決行하려는 勇氣를 가지지 못하거나 利害得失에 굴리어 마음을 定하지 못하는 사람도 이 詩를 吟咏하여

斷定이다. Deus ex machina에 지나지 않는다. 또 그의 見解에 따르면 人間의 欲望은 人性에 先天的으로 주어진다. 必·當然의 《不容已·不可易》의 인 것이다. 그것이 不容已·不可易의 인 必然性에 있어서 모두 所當然之則에 適合한다면 그것은 善이라고 한다. 그러나 만일 人欲이란 氣의 必然的인 《感應》이요 惡이란 《放縱한 情欲》이라면, 그러한 情欲을 制御하여 所當然之則에 適合하게 하는 것은, 어떻게 해서 可能한 것인가? 이것은 主氣哲學의 立場에서 解決될 수 없는 問題일 것이다.

우리는 여기서 問題의 所在을 理解하기 위하여 다시 한번 古代希臘 哲學으로 돌아가 보고자 한다. 道德과 唯物論과의 結合인 Demokritos에서와 같이 原子運動의 過多와 過少가 Psyche를 激動시키고 그 安靜을 害친다는 見解에서 認知 되어진다. 그러나 Demokritos의 原子論의 意圖는 오히려 自然的存在을 合理的으로 說明하려는 自然哲學의 要求의 充足에 있었다. 이것에 대하여 Stoa學派의 唯物論과 Epikuros의 原子論의 唯物論에서는 도리어 人間의 解脫이 中心問題였다고 할 수 있겠다. 이처럼 唯物論이 解脫論의 根底가 되고 있다는 것은 어떠한 理由에서인가 그 所以는 現實이라는 것은 우리의 마음대로 支配될 수 없는 物質의 必然的 運動이라는 것을 徹底하게 認識한 然後에 그럼에도 불구하고 安心立命 내지는 解脫의 方途를 模索하려는 要求에 있었다.

그러나 만일 現實이 단순히 必然性으로써 徹頭徹尾 一貫되어 있다면, 우리는 벌써 自由로운 解脫을 생각할餘地가 없을 것이다. 그래서 Epikuros가 原子의 必然的인 運動이 自己軌道에서 逸脫한다는 偶然性에 解脫의 可能性을 찾으려고 했다. 《人間이 物質原子의 運動인 運命의 必然에 支配된다는 것은不快한 일이다. 그러나 必然에 支配된다는 것은 必然이 아니다.》 다시 말하면 必然에 支配된다는 것은 必然의 이 아니기 때문에, 우리는 自主的으로 必然에 따른다면 必然에 支配되지도 必然의 支配를 超越한다는 것이 된다. Epikuros가 이와 같은 必然의 槩機와 自由의 槩機와의 統一이 自然의 必然性에서 人間의 解脫論에의 移行을 可能케 한다고 생각했을 것이다. 하지만 이러한 所論은 論理的으로 分析하면 循環論에 不過하다. 만일 必然에 支配된다는 것이 必然이 아니라 偶然(自由)이라면, 이와 같은

하서는 主理의 理氣哲學은 道德의 法則(自然之則)과 自然의 法則(所以然之則)과를 區別하지만, 그러나 이 兩者가 結局合一한다고 생각한다. 물론 所以然의 理는 이른바 自然法則을 넘어서는 側面을 가지고 있다고 하지만, 그렇다고 해서 그것을 오늘날의 道德法則과 自然法則을 統一하는 이른바 永遠의 法則(Lex aeterna) 또는 神的인 世界法則이라 할 수는 없을 것이다. 만일 그렇게主張한다면 그것은 理由없는 斷定에 지나지 않는다.

우리는 이와 같은 것을 古代希臘哲學者들에서도 볼 수 있다. 그들도 Kosmos의 法과 道德의 法은一致한다고 생각했다. 그 所以는 自然을 目的論的으로 考察하는 Sokrates의 見解에서 짐작될 수 있을 것이다. Platon과 Kosmos의 數學的 秩序로서 限定과 無限定과의 混合이라는 存在論的 問題에 對應하여, 善을 快와 知와의 混合에서의 節度 또는 均衡이라고 말했다. 그러나 Kosmos의 法과 道德의 法을 統一하라는 Platon의 思想은 結局 一種의 神秘論으로 끝나고 말았던 것이다. 이것으로써 보건대 道德을 Kosmos와 結付시키려는 思考는 심히 困難한 問題를 가지고 있다고 생각된다. 이리하여 古代希臘哲學에 있어서 Kosmos와 Psyche를 一貫하는 世界秩序 속에 道德을 考察하려는 見解는 그 內的必然性을 찾아내지 못하고 점차 人間의 Psyche를 重視하는 方向으로 移行해 갔던 것이다. 이러한 傾向은 主理哲學에서도 볼 수 있거니와, 朱子以後로 人性論의 關心은 점차 宇宙論的 關心을 凌駕하게 되었던 것이 主理派의 趨勢였다고 하겠다.

이것에 關하여 主氣哲學은 主理哲學보다 더 困難한 問題에 直面하게 된다. 羅整庵에 의하면 《天地古今을 통하여 氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본시 하나이다. 이 一氣가 動靜·往來·開閉·昇降·循環하여: 四時의 溫涼寒暑가 되고, 萬物의 生長收藏이 되고, 人間의 日用彝倫이 되고, 人事의 成敗得失이 된다. 그것은 심히 錯綜하고 있지만 종내 흐트러질 수 없다. 그 所以然을 알 수 없으나 그러하다. 이것이 곧 이른바 理다.》 그러나 우리는 어떻게 해서 人間의 自由意志에 定礎된 人倫道德의 物質의 一絲不亂한 心然的 運動에 의하여 成立하는가를 알 수 없다. 이것은 羅整庵이 自認하듯이 理由없는

識의 貧困에 기인하는 것이라고 생각된다. 무릇 哲學도 〈時代의 아들〉이라고 한다면, 그러한 思想의 貧困은 오히려 當然할 것이다. 따라서 이와 같은 時代的인 制約 때문에 古典哲學을 無批判的으로 受容한다는 것은 이른바 〈劇場의 偶像〉(Idola theatri)이라는 非難을 받지 않을 수 없다. 이러한 非難을 피하려면 吾自가 스스로 〈現代의 狀況〉에서 哲學할 수 밖에 다른 方途가 없을 것이다. 나는 특히 東洋哲學에서 二 必要性을 느낀다. 現代에 있어서 儒學思想을 復活시키려면, 우리는 모름지기 守舊性을 脫皮하고, 現代의 狀況 속에 科學의 으로 생각하며 實踐하는 人間의 立場에서 傳統思想을 再檢討하지 않으면 안된다고 생각한다. 이러한 立場에서 朱子學이나 退溪學을 研究한다면, 우리는 現代에 있어서 우리의 道德的인 實存可能性的 認識에의 좋은 스승과 만나게 될 것이다. 나는 이러한 問題의 一端을 理氣哲學의 倫理的 世界觀의 見地에서 論述해 보고자 한다.

II

周知하는 바와 같이 理氣哲學은 宇宙 人間의 萬象을 理氣二元에 의하여 成立하고 있다고 생각한다. 朱子는 〈理先氣後〉라 하여 理의 優位性을 主張했다. 이것에 대하여 氣의 根源性을 強調하는 見解가 擡頭했으나, 마침내 理氣哲學은 이른바 主理派와 主氣派로 分裂하게 되었던 것이다. 물론 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理氣二元論의 立場을 止揚하는 것은 아니다. 다시 말하면 이 兩派가 理와 氣를 어느 한쪽으로 還元하여 歸一하지 않는 限, 主理哲學을 理一元論이라고 하고 主氣哲學을 氣一元論이라고 보는 것은 不當하지 않을까 생각된다. 왜냐하면 眞正한 一元論은 二元對立을 前提하여 그 窮極의 統一을 지향하는 것이기 때문이다. 이러한 統一의 原理로서 現代哲學은 精神・物理的인 Energie를 想定하여 心的인 存在와 物的인 存在와의 對立을 統一하려고 하고 있다. 그러나 비록 이것으로서 宇宙論的・形而上學的의 二元論이 處理된다 하더라도, 보다 더 根本的 對立인 自然과 道德, 存在와 當爲, 必然과 自由의 問題는 解決되지 않고 아직 그대로 남아 있다.

理氣哲學과 李退溪의 世界觀

韓

明

洙

△慶北大學校 教授△

I

理氣哲學에 있어서 오늘날 우리에게 가장 問題가 되는 것은 어떻게 해서 道德의 法則이 自然의 法則과 結付될 수 있는가 하는 것이다. 이 兩者를 統一하여 一元論의인 世界秩序를 파악하려는 것이 이른바 世界觀이라 하겠다. 이러한 世界觀은 과연 理氣哲學의 立場에서 可能한 것인가? 바꿔 말하면 理氣二元論은 一元論의으로 統一될 수 있을 것인가? 理氣哲學의 立場은 그것이 理論的으로 不可能하다는 것을 보여 주고 있다. 만일 그렇다면 自然의 法則과 道德의 法則과의 統一理念은 解明되지 못한 채 한갓 理由없는 斷定에 지나지 않을 것이다. 그리고 또 이 兩者를 包越하는 絕對者의 想定은 論理的으로 二律背反을 露出한다. 이처럼 道德의 法則과 自然의 法則을 統一하려는 世界觀은 理論的으로 困難한 問題이지만, 그러나 그 前提가 되는 三元論은 도리어 道德論의 不可避의인 制約으로서 그 眞價를 發揮하게 된다. 退溪의 世界觀이라는 것도 실은 그러한 倫理的 二元論의 立場에서 道德的 意志의 要諦으로서만 생각될 수 있을 것이다.

물론 理氣哲學을 宇宙論의인 形而上學에 局限해서 본다면, 그것은 대체로 극히 貧困한 思想이라 하지 않을 수 없다. 이 思想의 貧困性은 時代的인 制約의 結果로서 當時의 學問 더우기 自然科學的 知

◆ 特輯 ◆

近世東亞細亞에 있어서

朱子學과李退溪

國際學術會議

〈主催〉

日本李退溪研究會

〈後援〉

大韓民國駐日大使館
中華民國亞東關係協會

在日本韓國居留民團

產經新聞社

日韓協力委員會

明治神宮

▽基調講演△

理氣哲學과李退溪의世界觀……………韓明

朱子學與近世思想……………何佑

歐美에 있어서의新儒學研究의現狀과將來……………三·바리

李退溪의史的地位와日本儒學과의異質性……………阿部吉雄

▽研究發表△

退溪學研究之諸課題……………李岡田武彦

朱子學과現代……………岡田武彦

李退溪의哲學思想과現代文明……………柳承國

朱子學與李退溪……………柳承國

退溪朴在馨論……………李完

退溪敬思想의現代의意義……………李完

李退溪의韓·中·日에 있어서의地位……………李完

存養窮理省察의問題……………友枝龍太郎

退溪의栗谷의出處觀……………山崎道夫

朱子與退溪涵養實踐の工夫……………黃錦鉉

李退溪哲學에 있어서의理氣不可分의意味……………宋兢

李退溪의上總道學……………松戸光夫

李退溪의詩歌文學……………徐元

近世東亞細亞에 있어서朱子學의基本問題……………龍保

李退溪의異端批判言……………劉明鍾

理氣說……………劉明鍾

容할 수 없는錯雜한 마음을 楚할 것 없었다. 아! 南北으로 分斷된 白衣民族의 일은 正녕 어디에 停滯하고 있는 것일까?

그러나, 이러한 日本의 潛勢의 影響은 未來에 劃紀的인 耀光을 비추어 준 快驛은 무엇보다도, 이번의 東京에서 열린「近世東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議였다. 日本斯文會 招請, 日本李退溪研究會 主催로 惟川記念會館에서 開催된 이 모임에서는, 韓·中·日·美를 代表하여 각각 한 사람의 學者가 基調講演을 했고, 第一部 李退溪의 地位, 第二部 普遍性의 各地域의 特殊性, 第三部 現代思想과의 關係의 論議者, 韓國學者 十七名 가운데서 六名이, 中國學者 四·五名 가운데서 二名이, 日本學者 百餘名 가운데서 六名이 각각 主題論文을 發表했으니, 그 가운데서도 東京大名譽教授 阿部吉雄博士의 基調講演은 大會全體의 努勵氣를 鼓舞시켰

고, 틀음비야大副總長 드·바리博士의 演說이 또한 異彩를 띠었다. 協賛의 十一個團體, 代表 六個團體는 日本朝野에 가장 큰 影響力을 가진 韓國의 機構도, 大會顧問 二十八名 實行委員 十七名은 日本一紙의 著名人士들이요, 參席한 學者들은, 阿部先生 以外에도, 東京大名譽教授 宇野精一博士를 위시하여 友枝龍太郎教授, 渡部學教授 등등 日本의 一級學者 百餘名이었다. 日本李退溪研究會는, 東아시아 諸國의 精神의 支柱가 되어온 朱子學과 韓國의 李退溪思想을 韓·中·日·美 四個國의 精神의 協力 밑에 現代적으로 照明하여, 그 안에 收斂된 現代人의 生活信條를 發掘함으로써, 當事國끼리의 國際的 善隣을 造成하는 民間外交와 함께, 日本 및 東아시아各國의 荒廢한 精神의 情況에 一大淸風을 불어 넣을 것을企圖한 모양이었다. 이것이 한 가지 西洋哲學에만 心醉한 無國籍哲學者, 특히 數學과 物理學

을 모르면서도 科學의 侍女가 되어 줄 의치기만 하는 沒知覺한 分析哲學者의 空虛한 口號보다도, 얼마나 값있는 受給일 것인가. 따라서 이 바란이 將次 全世界에 波及될 때, 印度의 詩聖 타고오르의 豫言대로, 「빛은 東方에서」의 主役은 우리 韓國이 차지할 것임에 틀림없으니, 榮光된 者여, 痛快하게도 그대의 이름은 바로 이 민족·이 山河에 태어난 韓國人이니라.

△哲學者▽



면 사내의 新職, 等等…… 이러한 一連의 事實들은 본국히 等根源의 인 것 이라고 생각되었다. 한편, 書店마다 左翼派의 氾濫했고, 大都市의 主街路에서 宣傳・煽動의 口號을 외치는 左翼系 日本青年들의 모습의 이따금씩 눈에 뜨인 것은 異色的인 風景이었다. 그러면서도 이 兩極 사이에서 現代日本의 立憲君主制 後期資本主義는 바야흐로 燦爛한 듯, 物價는 대단히 비싼 편이어서, 이를테면 三流호텔의 宿泊料가 상급의 경우 日貨로 八千餘圓, 神田區의 蒸房에서 커피 한 잔에 二百五十圓, 인문잡간을 식점에서 『소바』한 그릇에 二百七十圓이었으니, 끼니에 日本名物인 『사시미』나 『스시』 혹은 肉類를 먹을 생각은 아예 할 수 없는 形勢이었다. 그러기에, 韓國의 『오동』이 많이 좋고 값이 싸다는 渡部教授의 말과, 언젠가 서울에서 韓國人 愛人과 함께 和食店에 들어선 젊은 日本觀光客이 나의 앞 座席에서 불고

기를 注文하다가 없다는 말을 듣고 판 데로 나가 버린 일이 두시에 생각났다. 그리고 岩波書店에 冊사러 갔더니 壁에 無期限 스트라이키의 비라가 붙었고, 歸國하던 날에는 羽田空港에서 罷乘 때문에 노스웨스트機가豫定보다 二時間 延發했다. 뿐만 아니라, 上野公園 언저리의 三流映書館에서는 徹夜 숨막히는 포르노映書가 上映되었고, 어느 골목 앞에는 色스 實演場이라는 廣告看板이 두렁이 나 붙어 있었다.

그러나, 이러한 몇 가지 진통에는 아랑곳 없이, 現代日本이 준 가장 큰 印象은 어디까지나 豊饒한 經濟大國이요, 機械化된 生活方式이었다. 그렇다고 해서, 특하면 評하는 것처럼, 日本사람全體가 이코노믹・애니멀이 되어 있는 것도 아니었지만, 다만 모든 交通手段・換錢・無數한 自動販賣台에서 느낄 수 있는 機械文明의 지나친 惠澤은 어찌면 人間疎外를 이끌

어울 憂慮가 있을 것이라는 點만은 分明한 것 같았다.

한 가지 놀라운 일은 거리의 風景이었다. 銀座에 두 번 갔으나, 通行人은 거의 다 急한 用件이 있는 사람들로 뿐이고, 學生이나 家庭婦人이나 老人이나 그밖에 閑暇한 사람이라고는全然 눈에 띄지 않았다. 저녁 五時半에 百貨店은 營業없이 샷타를 내렸고, 밤 九時면 地下鐵과 저리가 텅 비었고, 一〇시면 店鋪들이 다 두어서 閉門을 서들었다. 한낮에 電車나 地下鐵이나 書店 구석에서 學生이나 젊은이가 冊을 읽고 있었다. 요컨대, 全國民이 勤勉하고 自己 일에 忠實한 證據였다. 가뜰이나, 過去의 文化나 現在의 經濟라는 側面에서는 別問題라 치더라도, 物心兩面에서 우리들 어찌면 원저하게 앉았다고 생각된 日本當 庶民의 精神的 자세가 이따는 驚異하다는 것을 目撃한에서, 這三의 二들의 結果地百姓의 한 사람이었던 나는 이 무형

의가 지금까지도 變遷한다. 이것을 比較하면, 山崎闇斎・大塚退野 및 그 學派와 上座道學・熊本實學 등을, 日本儒學의 實證 및 實踐은 간신히 그 命脈을 維持하고 있지만, 造形된 것에 관한한, 現在에 남아 있는 것이라고는 겨우 우종충한 楊島聖堂 程度밖에 없는 것이다. 그러나, 이것은, 韓國의 경우와 마찬가지로, 儒學이란 본시 佛敎처럼 宗教가 아니고 孤高한 신비를 끼는 道學이었다는 點에 歸因하는 現象이라고 생각되기로 했다. 却說하고, 日光의 東照宮, 京都의 東本願寺 및 法隆寺의 건축물・塔・佛像 등등이, 그 獨創的 藝術性에 있어서 우리 慶州의 佛國寺를 凌駕하지는 못한다고 느낀 것은, 오직 民族感情에서 나온 自負心 탓일까? 또한, 그러기도 하기에, 奈良公園・東大寺를 구경할 때 柵을 끼친 奈良女大 大學院生 申京珠嬢의 맑은 눈과 고운 皮膚의 優雅한 사람됨이, 東京 銀座에서 본

꽃다운 日本處女보다도, 京都의 리에서 약간 蒼老한 日本女人보다도, 이처럼 한결 情韻이 追憶되는 것이 아닐까. 日本의 學問의 水準과 學究의 本위는 量的으로나 質적으로나 우리를 壓倒하는 것이 있는 듯했다. 學術會議에 모인 學者數와 그들의 平均年齡과 저술의 分量이 그랬고, 神田區 書店街에서 본 冊數와 그 水準 및 範圍가 그랬다. 이를테면, 이미 數十卷이 나온 印度學會, 佛敎學會 論文集에 執筆한 佛敎學者數만 보아도 幾百名에 이르고, 完譯된 大藏經의 翻譯에도, 印度版・中國版, 티베트版에 각각 重한 세 種類가 있다 한다. 東洋文庫圖書館은 廣範圍한, 아세아各國典籍의 處女林이었고, 東京大學에는 中村元先生이 이끄는 佛敎中心의 比較哲學會가 組織되어 있었고, 西洋哲學・中國哲學・印度哲學으로 區分된 세 哲學科에 각각 相當數의 敎授가 確保

되어 있었다. 그 밖은, 丸善書店・書肆三田・中國書店 등을, 冊數의 規模와 陳列된 冊의 水準 및 種類가 또한 우리를 壓倒하는 것이 있었다. 또한, 日本의 아카데미즘은, 대체로, 그 基盤이 본래히 다져졌고, 따라서 여기에 올라온 創造만 따른다면, 그前途는 밝을 것이라고 여겨졌다. 그럼에도, 다음과 같은 세 가지 社會相을 통해서 나는 漠然하나마 現代日本人의 이른바 意識構造를窺어볼 수 있었다. 李東俊會長이 朝餐에招待한 펠리스・호텔로 가는 택시 속에서目睹한 일이지만, 당위 아래로錯綜의 極에 達한 東京市街였건만, 皇居(宮闕)附近은 比較的 空闊한 別荘이었다. 이 단순한 事實과 奈良公園에서 본 커다란 赤色 島居(神社)의 入口를 象徵한 門・韓國研究院 맞은편에도 있는 무슨 神社, 上野公園의 符籙 및 그 언저리에서의 武士道映畫, 東本願寺 本尊 앞에서 중언저리면 어

富士山、熱海、瀬戸内海를 들으루 보았다면 日本의 自然에 魅了되었을는지도 모를 일이다. 그러기에, 라프카 아디오·하안(小泉八雲)이나 徳富蘆花가 아닐지라도, 뜻 있는 現代 日本 사람이면, 누구나, 國破山河在의 애뜻한 心境을 억누를 길 없으리라 여겨지기도 했다.

그리고, 내가 만난 日本사람은, 거의 다 상냥하고, 삭삭하고,單純하고,率直하고, 정갈하고, 淡泊하고,親切했다. 그들의 氣質은 그들의 國花인 벚꽃을 닮은 데가 없지 않았다. 阿部吉雄先生은 흡사 우리나라 옛 선비같은 印象을 풍겼으나, 宇野精一先生을 비롯하여 山井湧教授·友枝龍太郎教授·渡部良教授 등등, 太牛의 日本學者는 앞에서 엮은 氣質에 日本的 선비같이 고물여진 風貌들이었다. 특히 渡部先生은 나의 大先輩이자 恩師격인 崔載善先生과 서울大 同期라면서 그의 六年後輩인 裴宗瑞教授와 裴先生

의 七年後輩인 나를 情다운 同門意識으로 대하여 무척親切했고, 晩餐會에서 특별한 술잔을 건네주기도 했다.

그뿐 아니라, 유명한 東洋文庫를 구경하고 오는 길에 『소바』집에서 妙齡의 日本處女(婦人?)가 나의 上衣에 아슬아슬하게 붙어 있는 단추를 달아주었고, 神田의 神保町 『書肆千代田』에서 一行이 冊을 사고 丸善書店을 묻는 나에게 店員이 바쁜 가운데서도 자상한 略圖를 그려주었고, 京都 法隆寺 入口의 음식점에서는 살길이 최美人 아주머니가 사탕을 보내서 태시를 잡아오게 했고, 그밖에 浪座에서, 東京驛에서, 大阪·奈良·京都의 路上이나 가게에서, 서투른 日本말로 길을 묻는 一行에게, 日本사람들은 男女老少가 한결같이親切했다. 이 점은 오직 그들의 氣質에緣由한 것인지는 모르지만, 한결 옛날부터 無恒産者는 無恒心이라므로라기에, 그들에게 이만한 餘裕가 있었

나 싶어서 부럽기조차 했다.

日本 傳統文化의特徵은 日光·大阪·奈良·京都를 관광하는 사이에 적지 않게 實感되었다. 日光 東照宮의 寢建築物 天井 및 특히 陽明門의 華麗·情緻한 裝飾彫刻, 大阪城의 雄渾한 規模·巨大한 石壁築臺에서된 大役事의 痕跡, 外堀 및 內堀(城 안팎의 水路에 간직된 不屈의 閼魂·司令塔인 天守閣의 威容, 奈良 東大寺의 東洋最古·最大를 자랑하는 木造建物, 京都 東本願寺와 西本願寺의 豪密闊한·法隆寺의 壁畫·佛像·塔·建築物들의 巨觀한 軌範 등등, — 이러한 그들의 傳統文化 바닥에 收藏된 底力이 한 때 우리의 國土를 植民地化한 原動力이 되거나 않았을까? 그것은 차치하고, 좌우간, 過去의 日本文化란 佛教文化가 中心이었다는點만은 그들의 名勝·古蹟을 잇보는 데서도 勿論의 眞實이었다. 名勝마다 大伽藍이요, 佛敎寺의 豪華燦爛한 자

來中國之學者... 一方... 勢力으로 當... 韓國의 儒學精神이 新進... 學者의 의해서 中國으로 國權하게 되... 退溪先生의 學術思想이 日本으로 傳入되어 가는 現實에 接한 때 果然 安國先生의 學說대로 今番의 大會는 오승의 同質文運을 내미는 仁으로 特性의 求心지키 가는 歷史의 方向에서 큰 意義를 지운 것이요 同時에 退溪先生의 學術이 國際舞台로 擴散되는 디딤돌이 된 點이 뚜렷한 政變이라고 할 것이다. 議論이 있었던 바와 같이 明年에는 中國에서, 다시 明後年에는 美國에서, 이러한 式으로 漸次 世界化에로의 實現이 順調로울 것을 念願해 본다.

飛行機를 내리니 참으로 이웃 日本은 가까운 느낌이 든다. 뜻밖에 아내와 둘짜 녀석의 出迎을 받아 水險里 집으로 向하였다.

△成均館大學校 教授▽

日本隨感

全 斗 河

지난 五月下旬 日本 東京에서 열린 『近世 東아세아에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議에 參加하여 研究論文 『李退溪哲學에 있어서의 理發而隨之에 關한 論議』와 이것에 關聯된 『李退溪의 哲學思想의 要諦』라는 또 하나의 英文論文의 要旨를發表하고 歸國후 우리나라 『哲學研究會』의 要求로 바로 이 國際의인 모임의 全貌를 報告・講演한 바 있는 筆者가, 五月二七日에서 六月五日까지 열흘 동안에 日本을 管轄한 첫 印象들을, 隨感의 體裁로 몇 가지만記

錄해 본다.

日本은 實情히 景致가 좋은 나라였다. 街道마다, 마을마다, 전역에 따라서는 小都市마다, 골짜기 자란 아람들이 삼나무(杉) 樹木들이 密集해서, 곳곳이 그대로公園 같고, 제각기 한 폭의 그림 같았으니, 정말 風光明媚한 땅이었다. 그뿐 아니라, 이 고운 風景들을 背景으로 해서 建築樣式이 特異한 純日本집들이 여기저기에 散在했다. 이렇게 아름다운 景觀 가운데서, 무엇보다도, 東照宮이 있는 日光山을 구비구비 돌아서 오르는 由緒 깊은 街道에서 眺望한 山허리에 몇가닥의 雲霧가 연으로 비끼던 男體山 및 中禪寺湖를 떠받치는 千仞 絕壁을 垂直으로 낭떠러지에 쏟아지는 길이 九七八m, 넓이 七m라는 저 유명한 華嚴瀑布는 形言할 수 없는 絶勝이었고 壯觀이었다. 그밖에 奈良公園의 風致, 京都一圓의 情景은 一級의 日本的인 것이었다. 만약에 우리 一行이

僅中이라 意外의 觀覽할 機會를 얻었다.

午後에는 書店街를 돌면서 求景을 했고 願했던 『漢易研究』와 十三經索引을 求할 수 있어서 多幸이었다. 넓은 地域을 바빠 다니노라니까 時間의 高價임을 더욱 實感하게 된다. 百貨店 求景을 못한 것이 遺憾이기는 하지만 吉岡教授를 만나서 觀談을 나눌 수 있었던 것은 意外의 收穫이었다. 明日의 歸國을 爲해서 일찌기 호텔로 돌아가서 쉬기로 했다.

第五日 (六月二日, 土曜, 起床 六時)

林君이 일찌기 찾아와서 飛行場까지 饒遠을 해주었다. 아침을 羽田에서 토스트로 나누고 惜別의 人事를 하면서 一〇時 四〇分發 歸路의 출발이다.

후일 구급의로 나르니 마란 하늘과 희미한 소도름 사이를 초조하게 느끼

자 여전 計劃의 行事로 여유없는 時間을 보낸 채 回程하게 됨이 못내 서운했다. 安教授는 저치고 柳教授는 먼저 갔고 機內에 혼자 남은 回路가 자못 아쉬움과 孤寂의 織造라고나 할까! 조용히 눈을 감고 있었던 學術會議를 생각해 본다.

美國은 新興國이니 姑論하고라도 韓·中·日의 오늘날의 現實을 비교해 본다. 韓·中·日兩國의 分斷의 痛恨은 언제인가는 잊어차야 할 것이며 日本의 經濟成長의 獨走는 羨望을 불러 일으키고 있음을 皮膚로 實感한다. 儒敎라고 하는 同質文化圈에서 各各 다른 樣相을 現實에서 直觀할 수가 있다. 中國은 韓國에 儒敎文化를 輸出한 宗主國이면서 大陸을 喪失한 채로 台灣서 肅清을 가다듬고 있다. 韓國은 主權을 잃었었던 나라이고 日本은 主權을 侵害했던 나라이고 日本은 經濟의 惡魔을 滿洲에 一國의 經濟을 統一未遂의 惡夢을 夢見하고 있다.

儒敎文化가 單純하게 過去의 歷史의 머물론다면 意義가 없겠거니와 한 걸음 나아가서 앞으로의 歷史方向을 가늠해 주는 힘으로서의 寄與가 있어야 할 것으로 생각된다. 여기에 各國이 지니고 있는 眞正한 意味의 儒敎文化가 무엇이었던가의 自省이 必要하게 되며, 特許하게 지니고 있는 個性이 共榮의 方向에서 發揮될 때 孔子의 眞面目이 浮刻될 것으로 믿어진다. 아무리 韓國이 가지는 地下資源이 高貴한 것이라고 할지라도 앞으로의 世界市場을 混亂케 하는 것이라던 그 資源處理는 잘못된 것이라고 할 것이다. 非人道的이기 때문이다.

음료수가 나뉘어졌다. 食事を 주었다. 스튜아더스機이 도착면 六日前 渡日時의 아가씨였다. 전승을 들면서 追憶思想을 이끄는 것으로 생각해 본다. 韓·中·日의 三國의 異文化圈으로서 各各의 異質의 文化를 各各의 異質의 文化로 發展하고 있다. 그 發展은 한 걸음 한

せふたりはこれでは 花の咲かない
かれすき。」등도 모르고 마라 부르
던 少年時節의 哀傷도 一笑를 難禁이
지만 當時와 現今의 日本文化의 隔差
가 想像되기도 하였다. 中間의 休憩
所에서 茶를 나누고 계속 달려서 日
光에 도착하였다.

金谷호에서 점심을 들었다. 中禪寺
湖의 産物이라는 물고기 튀김도 먹으
만 하였다. 年間 一、二〇〇萬이라는
日光觀客이 모이고 헤어진다니 놀라운
數字이다.

찬란한 東照宮이 이미 落日의 夕陽
인 탓인지 나의 지난날의 感性보다는
鈍化된 모양이다. 그 規模와 設計,
그리고 섬세한 彫刻과 色彩: 이러한
榮華를 누렸던 當政者들의 裏面에 貧
困에 處했던 人生들이 얼마나 있었을
까 하는 생각이 들어 얼른 『民衆落時에
獨淚落』이라는 李道令의 한 句節이
聯想되기도 하였다. 푸른 숲 속에 原
色 威容은 一大壯觀이 아닐 수 없다.

멋스러운 것은 때마침 修理中이라서
朝鮮總의 모습은 보지 못한 일이다.
다만 本館로의 鐘銘文을 文獻官 빌려
서 보았을 뿐이다. 事務員의 親인한
案内로 총총 境內를 두루 살피고 歸路
에 올랐다. 온길 『いろは坂』로 비
둘며 저녁 어두움이 걸리는 高遠路를
달리면서 東京으로 되돌아왔다. 종
저물이 疲勞를 느끼면서 主催側의 者
를 招待에 臨하였다. 이미 觀光에 參
席하지 않은 채 떠나간 參會教授도 있
어서 全員은 아니었고 주로 韓國側學
者들이었으나 終始 和氣어린 모임이
었다. 弟子인 吳君이 집으로 招待해
주어서 그가 渡日後 만났던 日 書信往
來도 없었던 차에 반가이 이야기들
나눌 기회를 얻었다. 駐日韓國大使館
에 근무하면서 한편으로 專攻한 儒學
工夫를 계속리 하지 않고 있는 모습
이 또한 믿을지하기도 하였다. 在學
時節 講義에서 만나던 吳君의 모습
과는 顯著하게 어스러워졌음을 느

끼면서 그만큼 自身의 歲月이 گذ른
實感하게 된다. 吳君의 말이 至今 만
난나의 모순에 머리의 痛이 이
반이라는 말의 산뜻함을 잊지 못한다.
그럴 수 밖에 天正九月、中宮의 薨
藏歲年年 人不同일종의 悲하와 交深
에 師弟會遇는 學問의 기, 人生의 아
기, 주고받는 善惡으로 人間界는 變遷
물었다. 安教授 同席에서 먼저 出發한
柳教授가 없어서 아쉬웠다. 子正이
다 되어서 호텔로 돌아왔다.

第四日(六月一日, 맑음, 起床 八時)

一行中 一部는 京都、奈良、大段地
方으로 旅行을 떠나게 되어 同宿한
李教授와는 아침에 헤어졌다.

安教授와 함께 上野公園을 찾았다.
王仁博士의 碑를 보자는 것이 目的이
었다. 聖嚴經教授(東京大學) 史學研
究中를 만나게 되어 近況을 들으면
서 점심을 나누었다. 國立美術館에서
때마침 『시라야의 美術展覽會』가 열

의銅像이 있어銅像으로서 처음 보는聖像이라 눈길이 좀처럼 떨어지지 않았다. 林羅田의創建에 비롯된이聖堂이德川幕府의生命을創造해있고明治維新의基盤을生産해준文化的인母胎라는 것을생각해 볼때이聖域은凡然하게 보이지 않았다。同時에여기서 솟아나고成長하고 이어져온日本文化가 오늘날어떻게生動하고 있는가가 궁금해 지기도 했다。

大成殿에參拜한 뒤 판고 있는冊子 몇 권을 사가지고서 笹川會館會議室로 돌아왔다。

午後四시에閉會식이 있었다。參加한四個國의國旗 앞에서紀念撮影을 하였고 저녁에는호텔東京에서 岸信介、石井光次郎兩氏의招待가 있었다。日本の 많은人士들과談笑를 나눌수 있는 좋은機會이기도 하였다。弟子인林君이 맞아주었다。留學은지相當히 오래나 험苦끝에 이제學位를 마치고 繼續研學中이며 조출한新

婚生活 분위기를 펼쳐놓는 가운데 밤이 깊어가는줄 모르고一杯酒 기우려가면서異國과故郷의 이야기로 웃음을 피웠다。不屈의意志와 늦게나마 얻어진成果가 대견스러웠다。

子正이가가와사야宿所에 돌아와서沐浴을 하고 잠자리에 들었다。

第三日 (五月三十日, 月, 起床七時)

學術會議를 마치고 하루의觀光을 마련해준 날이다。어렸던時節의記憶을 되새기면서日光으로向하였다。

一行은輕裝으로一台의觀光버스에乘車, 案内嬢의상냥한說明을 들으면서複雑한都内街路를 헤쳐나가기 시작하였다。連三日을日本心藏部の畫景에臨하지 못했던것을 오늘서야接하게 된 것이다。모퉁이 비교적 좁은路幅을上下, 左右로 누비고간다。市内電鐵이 빌딩사이를구비하고數層으로된道路の上, 中, 下를各種車輛이 숨가쁘게 달린다。속은建物들, 호

르는人波, 요란한騒音속을, 우리를 태운 버스는郊外로 빠져나가기를 힘겨워한다。한 마디로 숨막히는都市의賑旺이다。郊外의綠意를향하여서暫時라도安閑을求하려고되는心構이 짐작될만하다。時節條를 신음하면서都心을회차하는때겨우成功, 二枚의車로擴張中인高速道路에 접어들었다。沿邊에 펼쳐지는農村風景、田園모습들、戰後の復興、急速度の經濟成長, 알려져 있는바와 같은그들이누리는經濟的인豊饒를皮相적으로나마實感할수 있었다。어느고장이었던지 잘 모르겠으나 그地方에속한『이루어지지 못한 사랑』의傳説들을 들려주는案内嬢의 물이에 한참追憶이 되살아났다。

이런學窓時節의 뒷모모르고 부르던노래를案内하는아가씨가 부드러운音聲으로 들려주는一行의安穩을 단테준다。『おれはかほらのかれすききおなじおきえもかれすききどう

命이 維新이라는 句節을 引用하면서
오류의 文運을 來日의 仁으로 展望하
는 要領으로 우리를 鼓舞시켜 주었다.
基調講演에서 韓明休教授는 『理氣
哲學과 李退溪의 世界觀』이란 題로
退溪先生이 가지는 論理를 高調하였
고, 何佑森教授(中國)는 『朱子學과 近
世思想』이란 題下에 朱子學의 長點을
높이는데 힘썼다. 드·바리(美國)教
授는 美國에서의 新儒學研究의 動向
을 紹介하고 儒教가 지니는 人道主義
的인 點을 特別히 強調하였으며, 阿
部吉雄博士는 『李退溪의 史的地位와
日本儒學과의 異質性』이란 演題로서
日本儒學을 韓, 中에 比較하여 差異點
을 熱演해 주었다.

점심食事は 在日居留民團에서 招待
해주었다. 勝共意志가 確固하고 日
本을 爲始해서 外國에 協力を 懇請하
는 團長의 熱辯에 國力培養의 切實性
을 남모르게 自省하기도 하였다.

午後의 各分科發表會에는 A班에서

岡田武彦氏(日本:題, 朱子學과 現代)
柳承國教授(題, 李退溪의 哲學思想과
現代文明) 蔡茂松教授(中國:題, 朱
子學과 李退溪의 發表가 있었고, 夕
食은 韓國研究院에서 招待해 주었다.
사라다를 것들이 異國의 비프스에도
一味였다. 同宿 李教授의 코고는 소
리로 아랑곳없이 포근히 잠잘 수 있
는 寢台가 從해서 좋았다.

第二日 會廳

〈五月二十九日, 午前, 六時 起床〉

午前에는 各分科로 發表會가 繼續의
었다. B班을 擇하였다. 四名의 演士
가 發表해 주었다. 山崎道夫教授(題,
退溪와 栗谷의 出處觀)와 松戶光夫
氏(題, 李退溪와 上總道學)의 發表는
異彩로웠고, 黃錦鉉教授(中國:題, 朱
子와 退溪의 涵養實踐의 工夫)와 宋
楚燮教授(韓國:題, 李退溪哲學에 있
어서 理氣不可分의 意味)는 退溪先
生의 理氣論理와 實踐論理의 側面에

서 各各力點을 發見할 수가 있었다.
特別히 山崎教授의 退溪와 栗谷의 出
處觀에 대해서 國內에서도 흔히 兩
先生の 思想優秀을 輕率하게 批判하
는 誤謬를 犯하는 傾向에, 이토록 操
心하게 正諫을 다루어 가는 點을 驚歎
하게 되었고 또한 松戶氏의 上總道學
紹介에서는 該地方에서의 退溪先生에
對한 偉慕之心에 또한 깊은 感銘을
禁할 수가 없었다.

점심에는 湯島聖堂을 찾았다. 寫眞
으로 밖에 보지 못했던 聖堂의 모습은
눈앞에 보니 感慨無量하다. 韓國의
成均館內의 五百樹齡의 銀杏을 생과
하면서 尋訪했지만, 木 밖에 도 銀杏이
아닌 楷樹의 威容에 놀랐다. 孔子廟
에 있는 楷樹의 씨앗을 白澤博士가
가져다 심은 것이라고 한다. 端正하
게 쓰이는 글씨를 楷字라고 하는 까닭
이 이 나무의 모습에 由來한다는 것
이다. 聖域의 模範나 形態는 日本의
特徵을 亦是 보여주고 있었다. 孔子

〈隨想〉

「朱子學과 李退溪」
國際學術會議紀行

柳 正 東

五月 二十七日

下午 三時 一〇分 出航, 搭客

처음이 아니라고는 하지만 서도出國까지의 숨가쁜 수속절차에 서달려 정작 비행기에 몸을 실어 金浦上空에 두둥실 뜨고 보니 안도를 지니 하탈마저 느끼게 된다. 正常의 눈과 方向을 바로잡아 조종해진 잠보機 속에서 安全벨트를 푸는 나의 머리 속에는 불비던 金浦空港의 混雜相의 殘影으로 가득 차서 乘客들이 安全한 機內의 분위기와는 좋은 대조를 이룬다. 모든 외

國人士들이 韓國의 습질을 實感한다는 듯, 金浦를 나는 가운데 나를 위하여 餵養나운 본를 고마웠고 搭客을 서둘러 出發人事마저 제대로 못나는 未安感을 금할 수 없었다. 스류아디스가 나누어 주는 음료수(대추)로 목을 축이고 나니 이제 正常態를 되찾은 듯싶었다. 눈물 지그시 감고 잠시 생각에 잠긴다. 많은 學友들이 따뜻한 父母任의 환수를 받으면서 海州驛을 떠날 때 어머니 손에 쥐어 준旅費 一〇원을 품고 쓸쓸하게 東京을 向하던 高昔時節이 떠오른다. 金浦 連絡船의 威脅에 놀랐던 일, 下關에서 바나나로 배를 채우던 일, 세드나이의 카이의佳景, 秀麗한 富士山, 日本文化的의 故鄉인 京都, 奈良公園에 모여 드는 사슴들, 日光의 輝煌한 東照宮, 中禪寺湖, 華嚴瀑布 등이 차례로 스쳐간다. 지금은 얼마나 변천을 겪을지 모르지만 食事を 받았나. 流水無情이라더니 四〇年前的의 紅顏麗童이 四〇年

後 明白教授로 變하였으면, 나란을 잃고 旅行했던 그 時節이 나란을 찾은 오솔의 庭徑으로 바뀌게 되어 萬感이 交交錯錯하는 가운데 羽山空港에 着陸하였다. 五時 二〇分, 李東俊院長께서 出迎해 주셔서 반가웠고 渡部教授를 비롯하여 日本李退溪研究會員 諸位의 歡迎이 고마웠다. 豫定된 저녁의 歡迎회 식사가 있었다. 延會되어 中途入場이 未安스러웠다. 音次과 餘興을 껴들인 食事が 進行되었고 八時頃에 끝마치어 各室로 引越, 旅費를 불었다.

第一日會議

〈五月二十八日, 搭客, 六시 起床〉

疲勞도 거둔히 回復, 트스트로만 한히 아침 食事を 마쳤다. 午前中에는 開會式과 基調講演이 있었다. 開會式上에서의 安田正武氏의 武藏野 偲想하였다. 有明의 自持方에서 柳正東氏의 輔仁이라던가, 또는 周維哲氏의 나란

에는 보다 깊어 연구해 보아야 할問題點을 낳는다. 우선 乙未義兵 이래의 義兵의 義兵運動이 朱子學의 理念에 의해 전개되었다는 것을 지적한 것은 餘은 見解이다. 그러나 韓石溪上朱子學과 黨爭과의 관계에 관한 이와 같은 歷史解釋은 日帝官學者들이 日帝植民地를 위한 一曲된 史觀이며, 특히 朱子學과 관련된 李朝時代를 黨爭史적으로 規定하는 것도 문제가 있다. 四七論辨에서 보는 바와 같이 學問上의 討論은 「의두성」의 차이에 원인이 있고, 政治的 紛爭과 性理學上의 討論은 區別되어야 한다고 우리는 본다. 어떤 나라에나 政黨과 같은 政治過程이 있으며 그것은 日本이나 中國에서도 그 例外는 아니라고 보기 때문에, 日帝官學史觀의 所產인 「黨爭」 개념 자체를 버릴 때가 온 것이다. 우리는 한 王朝의 滅亡原因을 朱子學에 돌리는 史觀에서 벗어나야 할 것이다. 그러나 이와 같은 問題點이 드러나 앞으로의 研究을 위한 실마리를 풍부하게 내놓은 것도 이 會議의 더욱 뜻깊은 성과라고 할 수 있다. 이 會議가 東아시아 思想史上 朱子學의 役割에 대한 남은 史觀을 극복하는 契機가 될 것을 기대한다.

이번 學術會議에서 韓・中・日・美 碩學들이 朱子學, 退溪學의 主題아래 우리 文化圈의 思想的 傳統을 再確認한 것은 국제적으로 큰 의의가 있으며, 自己文化圈의 뚜렷한 文化原理와 世觀을 가진 東아시아 文化圈의 世界史의 存在를 確認한 點이 이 會議의 가장 큰 성과로서 보아 두 말할 것이다.

꾸준히 續開되어 名實共に 退溪學研究의 國際化가 進展될 것을 믿어 의심치 않는다.

이번 東京會議만 하더라도 美國 東洋學의 權威, 드·바리博士가 「歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來」란 論文으로 基調講演을 행했고 韓國側에서는 韓明洙博士의 基調講演 「理氣哲學과 李退溪의 世界觀」、中國側에서는 何佑森先生의 基調講演 「朱子學與近世思想」、日本側에서는 日本李退溪研究會長 阿部吉雄博士의 基調講演 「李退溪의 史的 地位와 日本儒學과의 異質性」 등에서 풍성한 退溪學 研究成果가 제시되었다. 특히 阿部博士는 基調講演에서 日本近世儒學의 思想的 基礎에 退溪思想을 확고히 位置시키고, 先生을 「朱子以後의 一人」 「第二의 王仁」으로 높이 評價했다. 阿部博士는 「나는 李退溪를 第二의 王仁이라 할 커다란 功績을 남긴 人物로 評價한다. 이를 요약하면 李退溪는 朝鮮儒學史上의 泰山·北斗임과 동시에 東아시아 儒學史上에서 보아 道學中興의 祖、道義哲學東漸史上의 第一面을 장식하는 人物이고, 日本 文化史에서 보면 第二의 王仁으로 位置시킨다」라고 강조해서 滿場의 共感을 불러 일으켰다. 會議參加論文들은 退溪學의 學的 偉大性을 모두 높이 評價했다. 그러나 朱子學 受容過程에서 三國의 相違性에 관해서는 약간 의견이 엇갈렸다. 그중 주목을 끈 대목은 清朝가 滅亡할 때 단 한 사람도 殉國한 이가 없었다는 점에 주목하고 韓國에서는 「李朝의 朱子學界에는 李退溪·李栗谷 같은 大儒가 나타났으나 朋黨사움을 되풀이 해서 國力の 쇠퇴를 가져왔다. 日·韓併合 때 義兵을 일으켜 殉國한 이가 이學派에서 적지 않게 나타났으나, 國力培養의 基本이 되지 못했다」고 풀이하는 반면 「日本の 경우에는 幕藩體制의 安定化에 寄與하고 三百年의 平和를 계속하는 한편 明治維新의 思想的 一大 原動力이 된 國力の 發展에 크게 기여했다」고 주장했다. 朱子學의 韓·中·日 三國의 受容의 相違點에 대한 이와 같은 日本 文化史觀

卷 頭 辭

戰後三十五年을 지나면서 東아시아 文化圈의 傳統的인 普遍思想, 朱子學에 대한 再評價가 시작되었다. 西域中心의 價值觀이 支配의이던 지난 三十餘年間, 東아시아 各國에서는 反傳統의 近代化의 等式으로 朱子學研究 不在狀態가 계속되어 왔다.

그러나 西域의 價值觀이 全地表上의 唯一한 普遍的 價值基準이 아니며 지난날 東아시아에서 普遍的 文化理念이었던 朱子學의 復興이 꾸준히 논의되어 왔다. 그 朱子學 再興運動이 中國大陸에서가 아니고 韓國의 退溪學을 통해서 展開된 것은 결코 偶然한 事件이 아니다. 그리고 우리나라의 退溪學研究院과 日本李退溪研究會의 共同努力으로 韓·中·日·美 四國의 退溪學研究 國際學術會議를 통해서 朱子學의 再評價와 復興이 確認된 것이다. 우리나라로서는 우리나라가 낳은 思想家 한 분의 빛나는 爲學精神 아래 韓·中·日·美 碩學들을 한 자리에 모시고 學問의 鑒寔을 배울 수 있었던 것은 온 국민이 同賀할 바라고 해도 過言이 아니다.

退溪學的 國際化는 이미 一九七六年 五月 韓·中·日 碩學들이 참가한 退溪思想研究 國際學術大會가 慶北 大邱에서 열렸었고, 다시 一年 후 日本 東京都에서 「近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議가 一九七七年 五月 韓·中·日·美의 四個國 碩學의 참가로 盛大히 개최되어 朱子學, 退溪學 研究의 國際的 成果가 또 하나의 큰 열매를 맺은 것이다. 앞으로 一九七八年, 一九七九年 年例行事로 自由中國, 美國 등지에서 退溪學 國際會議가

目次



卷頭辭

退溪學研究院 6

隨想

柳正東・全斗河 9

〈特輯〉近世東亞細亞에 있어서의

朱子學과 李退溪 國際學術會議

1. 基調講演

韓明洙・何佑森・드・바리・阿部吉雄

19

2. 研究發表

李家源・岡田武彦・柳承國・蔡茂松・渡部學・

裴宗鎬・李完裁・友枝龍太郎・山崎道夫・黃錦鉉・

宋兢燮・松戸光夫・徐元燮・麓保孝・劉明鍾

60

退溪先生文集 懸吐・符號 △三▽

李家源

161

退溪名著譯註・答李仲久書 △七▽

李東歡

199

退溪名著研究・啓蒙傳疑 △一〇▽

姜天奉

216

退溪逸話選 △三▽

鄭飛石

193

退溪學界消息

☆「朱子學」李退溪「國際學術會議」日本東京市盛了☆美、드・바리博士、陶山書院參拜 ☆日本學者四名、陶山書院서한달간研學☆西厓先生永慕閣設

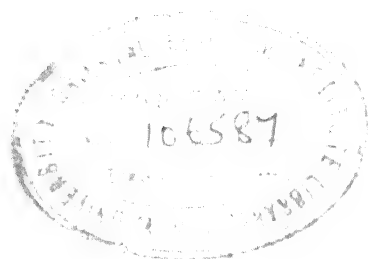
工開館吳紀念講演會盛了 ☆退溪學研究院、八月二十日學術講演會開催決定

東京大會의 意義와 成果

李東俊

235

232



△編輯委員會△

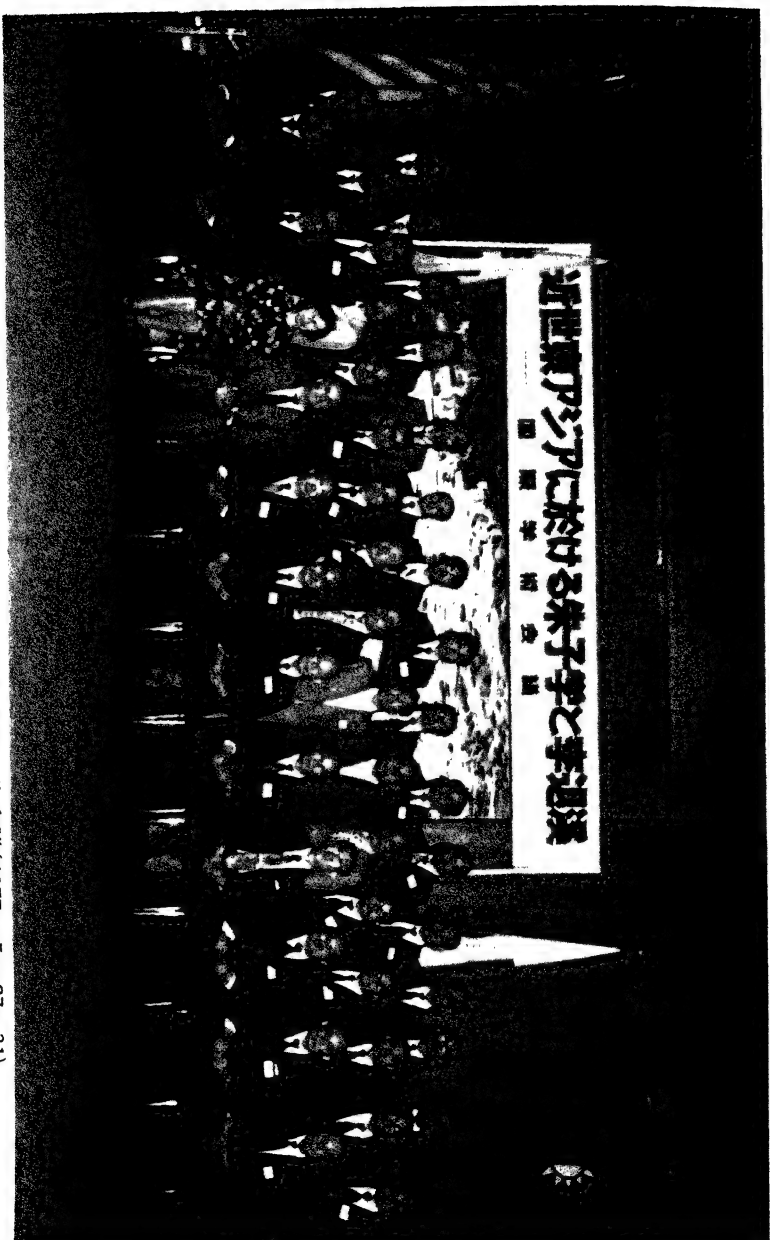
李	李	李	李	申
寅	東	家	佑	一
基	俊	源	成	澈

第十四輯 △通卷第十四卷▽ 一九七七年七月二十日發行

退溪學報



退溪學研究院



近世東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪 國際學術會議(1977. 5. 27-31)

退溪學報



退溪學報
第四卷
第四號

主編

編輯

特刊 > 近世東亞思想研究 2004.6.2

壬午學斗 李退溪 國際學術會議

1. 基調講演

柳田泉 何佐森 趙世瑜 阿部吉雄

2. 研究發表

李承烈 柳田武生 趙永福 趙世瑜 李承烈
趙世瑜 文藝類大綱 李承烈 趙世瑜 趙世瑜
李承烈 柳田武生 趙永福 趙世瑜 趙世瑜

3. 報告

退溪先生文集 卷一 書疏 (2)	趙世瑜
退溪先生文集 卷二 書疏 (2)	趙世瑜
退溪先生文集 卷三 書疏 (2)	趙世瑜

退溪先生文集 (3)

東京大學の退溪學研究成果

退溪學研究院

No. 14

後記

本報誌代를 부득이 리스합니다. 一部 五五〇원, 一年 二,〇〇〇원. 諸般 物價가 昂騰하는 시기에 독자 여러분께 죄송하기 이를 데 없었습니다. 그리고 十二輯까지 받으신 定期會員 여러분께서는 對替口座를 이용하여 再購 贖申諸해 주시기 바랍니다. 本研究院 運營과 事務處理上 지장이 있어오니 謄印 會費도 부담드립니다. 一九七四年 一,〇〇〇원, 一九七五年 一,二〇〇원, 一九七六年 一,五〇〇원. 會員 되기를 希望하시는 분은 對替用紙를 利用하거나 本院에 直接 來訪하여 주십시오. 독자 여러분의 선원에 감사드립니다.

本報誌代를 부득이 리스합니다. 一部 五五〇원, 一年 二,〇〇〇원. 諸般 物價가 昂騰하는 시기에 독자 여러분께 죄송하기 이를 데 없었습니다. 그리고 十二輯까지 받으신 定期會員 여러분께서는 對替口座를 이용하여 再購 贖申諸해 주시기 바랍니다. 本研究院 運營과 事務處理上 지장이 있어오니 謄印 會費도 부담드립니다. 一九七四年 一,〇〇〇원, 一九七五年 一,二〇〇원, 一九七六年 一,五〇〇원. 會員 되기를 希望하시는 분은 對替用紙를 利用하거나 本院에 直接 來訪하여 주십시오. 독자 여러분의 선원에 감사드립니다.

本報誌代를 부득이 리스합니다. 一部 五五〇원, 一年 二,〇〇〇원. 諸般 物價가 昂騰하는 시기에 독자 여러분께 죄송하기 이를 데 없었습니다. 그리고 十二輯까지 받으신 定期會員 여러분께서는 對替口座를 이용하여 再購 贖申諸해 주시기 바랍니다. 本研究院 運營과 事務處理上 지장이 있어오니 謄印 會費도 부담드립니다. 一九七四年 一,〇〇〇원, 一九七五年 一,二〇〇원, 一九七六年 一,五〇〇원. 會員 되기를 希望하시는 분은 對替用紙를 利用하거나 本院에 直接 來訪하여 주십시오. 독자 여러분의 선원에 감사드립니다.

〈한글〉

이 번 號부터 本報誌代를 부득이 리스합니다. 一部 五五〇원, 一年 二,〇〇〇원. 諸般 物價가 昂騰하는 시기에 독자 여러분께 죄송하기 이를 데 없었습니다. 그리고 十二輯까지 받으신 定期會員 여러분께서는 對替口座를 이용하여 再購 贖申諸해 주시기 바랍니다. 本研究院 運營과 事務處理上 지장이 있어오니 謄印 會費도 부담드립니다. 一九七四年 一,〇〇〇원, 一九七五年 一,二〇〇원, 一九七六年 一,五〇〇원. 會員 되기를 希望하시는 분은 對替用紙를 利用하거나 本院에 直接 來訪하여 주십시오. 독자 여러분의 선원에 감사드립니다.

本報誌代를 부득이 리스합니다. 一部 五五〇원, 一年 二,〇〇〇원. 諸般 物價가 昂騰하는 시기에 독자 여러분께 죄송하기 이를 데 없었습니다. 그리고 十二輯까지 받으신 定期會員 여러분께서는 對替口座를 이용하여 再購 贖申諸해 주시기 바랍니다. 本研究院 運營과 事務處理上 지장이 있어오니 謄印 會費도 부담드립니다. 一九七四年 一,〇〇〇원, 一九七五年 一,二〇〇원, 一九七六年 一,五〇〇원. 會員 되기를 希望하시는 분은 對替用紙를 利用하거나 本院에 直接 來訪하여 주십시오. 독자 여러분의 선원에 감사드립니다.

▽1975년 第五・六合輯부터 掲載 되어 독자들의 기대한 관심을 끌어온 中國의 哲學 錢穆先生의 「朱子學의 中國傳播考」가 이번 韓南博覽會 會으로 대담회의 막을 내립니다. 錢穆先生의 翻譯을 맡아 주신 嘉應大學校 中文科 李康洙教授께 感謝드립니다.

그 동안 三회에 걸쳐 「理發開氣隨之의 관한 論議」를 써 주신 全斗河教授께 感謝드립니다. 그리고 이번 號로 完結될 豫定 이던 「谷李仲久書」는 譯者 事情으로 掲載치 못했습니다. 讀者諸賢께 사과드립니다.

近漢學報第十三輯

一九七七年三月二十日 印刷
一九七七年三月三十日 發行

編者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

李東俊 事務室

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

發行者 近漢學研究院

印刷處 서울印刷株式會社

△本學報 및 本院刊行圖書發賣處

中央圖書館 72 一八四二

通文館 74 一七二二

光化門書報센터 72 四三五五

良友堂 74 八二〇〇

本院事務室 74 四二九二

△地方에서 本院刊行圖書를 購入하고자 하시는 분은 本學報에 끼여있는 對替用紙를 活用하여 주십시오.▽

⑪ 第十一輯 (一九七六年九月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭

隨想

朱子學의 韓國傳播考(三)

(尤庵 宋時烈) 〈附原文〉

〈高麗大學校哲學博士學位論文〉

退溪의 價值觀에 관한 研究

〈連載〉

退陶弟子列傳(九) 金誠一篇

退溪名著譯註・答李仲久書(五)

退溪名著研究・啓蒙傳疑(七)

理發而氣隨之에 관한 論議(上)

答宋鏡巖氏反駁附記에 대하여

退溪學界消息

☆ 退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆ 姜天奉氏別世

☆ 金思遠, 退溪詩로 文公部長官賞 ☆ 李胤純女史 獎學

金本院에 寄託

退溪學研究院 刊行圖書案內

⑫ 第十二輯 (一九七六年十二月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭

隨想

退溪先生文集(一) 懸吐 및 符號

退溪先生 逸話選(一)

〈連載〉

退陶弟子列傳(十) 成渾篇

退溪名著譯註・答李仲久書(六)

退溪名著研究・啓蒙傳疑(八)

理發而氣隨之에 관한 論議(中)

「答宋鏡巖氏反駁附記에 대하여」에 答함

退溪學界消息

『陶山書院院務處理規程』 堂會서 決定

陶山書院 院務處理規程・選出된 委員名單

退溪學研究院 刊行圖書案內

價値の實現으로 본 退溪의「敬」思想……李相殷

退溪學界消息 退溪學研究會後援會長決定

第九輯 一九七六年三月三十一日發行 五〇〇圓

隨想……李寅基

金八峰・金素雲・金聲翰・車柱環

成均館大學校哲學博士學位論文

退溪의哲學思想研究……柳正東

窮理와居敬을中心으로

連載

退陶弟子列傳 7 南致利篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 3 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 5 姜天奉

答宋就變氏反駁……全斗河

故朴鍾鴻博士畧哀悼畧……李東俊

退溪學界消息

退溪思想研究國際學術大會

☆日本刊版「李退溪全集」頒布에崔總理感謝狀

☆慶北道「退溪學研究」第三輯發行

☆故朴鍾鴻博士遺稿整理委發足

退溪學研究刊行圖書案内

第十輯 一九七六年六月三十日發行

五〇〇圓

卷頭辭……李寅基

隨想

錢穆・阿部吉雄・安岡正篤・宇野精一・渡部學・韓保孝・鎌田正・八木信雄・松戸光夫・宋就變・金聲翰・山崎道夫・松尾孫八

特別寄稿……山崎道夫

3、研究發表表

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

2、研究發表表

李家源・渡部學・姜周讓・宋就變

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

特別寄稿……山崎道夫

3、研究發表表

李家源・渡部學・姜周讓・宋就變

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

特別寄稿……山崎道夫

3、研究發表表

李家源・渡部學・姜周讓・宋就變

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

特別寄稿……山崎道夫

3、研究發表表

李家源・渡部學・姜周讓・宋就變

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

特別寄稿……山崎道夫

3、研究發表表

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際學術大會終了 ☆安東市、日本東金市外姉妹結縁推進中 ☆阿部博士に多栢章 ☆退溪學研究功勞者に陶山書院が感謝・紀念牌贈呈 ☆日譯「イマ物語」出刊 ☆國際세미나、來年에는東京で開催키로

退溪學研究院刊行圖書案内

△書評▽ 慶北大「退溪學研究」(第一輯).....全斗河
退溪學研究動向△慶北大「退溪學研究」第一輯 發刊/四七
論爭上の(四端)解釋에 대한 宋教授發表等▽

④ 第四輯△一九七四年十二月二十五日發行▽ 四五〇頁
卷頭辭.....朴鍾鴻

韓儒李退溪の性理學(續文).....蔡茂松

△連載▽ 退陶弟子列傳(四).....李家源

亦樂書齋再再論.....渡部學

退溪先生の理倒說小考.....李鍾述

△退溪名著譯註▽ 答李仲久書譯註.....李東歡

啓蒙傳疑研究(2).....姜天奉

△連載▽ 退溪先生詩譯註(中).....李家源

△追悼錄▽ 大道尊 貞心字野哲人先生.....阿部吉雄

△書註▽ 退溪先生の手續「活人心方」.....李熙大

⑤ 第五 六輯△一九七五年五月二十五日發行▽ 七〇〇頁

卷頭辭.....朴鍾鴻

△「古事」教科書の性理學 叙述 批判.....李相殷

朱子學の韓國傳播考.....錢穆著 李相殷譯

△原文▽ 朱子學流衍韓國考.....錢穆

△附▽ 錢穆先生の著述と略歴.....李相殷

△連載▽ 退陶弟子列傳(五).....李家源

日本の朱子學.....阿部吉雄
退溪の人間と思想.....尹絲淳

△退溪名著譯註▽ 答李仲久書譯註(2).....李東歡

啓蒙傳疑研究(3).....姜天奉

△連載▽ 退溪先生詩譯註(三).....李家源

△書評▽ 慶北大「退溪學研究」(第二輯).....全斗河

⑦ 第七輯△一九七五年十月三十日發行▽ 五〇〇頁

金鍾泌總理揮毫△道義之源 教學之方 修己之本▽

朱子學の韓國傳播考(2)(李栗谷篇)(附原文).....錢穆

退陶弟子列傳(六)(栗谷篇).....李家源

啓蒙傳疑研究(4).....姜天奉

全斗河氏の書評を 反駁す.....宋兢燮

日本刻版李退溪全集 影印本序と 解題.....阿部吉雄

退溪學界消息△退溪學研究로 두 분에學位/退溪學研究
後援會發足▽

⑧ 第八輯△一九七五年十二月三十日發行▽ 五〇〇頁

卷頭言.....李相殷

四端七情論의 言△完譯▽.....尹絲淳

退高四七論辯과 高峯의 論據.....劉明植

朱子性情論及 韓楊 李退溪 四端七情說研究.....蔡茂松

退溪學報 過月號紹介

① 創刊號：一九七三年十月二十五日發行 二五五頁

【圖報】 南山書院全圖（李承熙新製）、退溪先生銅像除幕式

・遺書研究會

前 刊 辭……………朴鍾鴻

退溪先生學學十圖贊……………梁啓超

退溪學과 그 研究 方法의 問題……………李相殷

特別寄稿……………

日本에 있어서의 李退溪研究……………宇野哲人

【連載】 退陶弟子列傳(一)……………李家源

【書評】 鶴峰全集에 대하여……………阿部吉雄

退溪先生年譜(抄錄)……………李完載

退溪先生四百周忌紀念事業報告……………李東俊

退溪學研究動向(韓國文化심포지움/日本「李退溪研究會」發足等)……………

② 第二輯：一九七四年三月一日發行 四五〇頁

卷 頭 言……………朴鍾鴻

【退溪名著二題】……………

戊辰 六條疏・譯解……………李相殷

△圖註 景福宮重新記……………李東歆

【特別寄稿】……………

韓國의 書院과 初等教育의 發展……………渡部 學

【連載】 退陶弟子列傳(二)……………李家源

退溪學統이은「上」……………松戸光夫

歸門學派와「上」……………李東俊

退溪學研究動向(「退溪學」生田田想)에 著作實/對齊

一七五周忌等……………

【韓詞】 宇野哲人博士의……………李 東 俊

【遺文】 前刊의 再刊……………宇野哲人博士

【特別附錄】……………

聖學十圖譯解(六十卷全)……………譯解 李相殷

③ 第三輯：一九七四年七月一日發行 四五〇頁

◇ 朴正熙大統領閣下에 呈한「道義復旺」……………

卷 頭 言……………朴鍾鴻

退溪學의 現代의 意義……………韓明洙

【連載】 退陶弟子列傳(三)……………李家源

【特別寄稿】……………

佐藤直方の 李退溪尊信……………阿部吉雄

退溪의「格物・物格致知」……………李相殷

【總約】 譯註……………李章佑

啓蒙傳疑研究「1」……………姜天奉

【連載】 退溪先生詩 譯註「上」……………李家源

宇野哲人博士著 京極外……………李東俊

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁啓超贊詩

退溪先生遺作인 「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二幅의 圖說集.

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尚德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印發刊했던 것으로 본 院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다.

〈屏風用特大版 高 1.5m x 3.0m〉

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

八菊版 高 1.5m x 3.0m

본래 「聖學」이란 中國哲學의 精粹, 이를 모두 간추려 太極道에서 風興夜寐 箴圖에 이르기까지 열幅 圖說로 엮은 것이 바로 「聖學十圖」이다. 그러나 워낙 深奥한 哲理과 難題한 義이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다.

學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 教師用 參考書도 設할 수 있다.

活人心方

影印・古代오가圖
解題・李家源

〈菊倍特殊製本 三〇〇〇원〉

원래 「活人心方」은 明의 玄鶴道人 朱權(一四一三~一四七二)이 道者流의 著籍. 本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生遺宅이 所藏한 「退溪先生遺墨」중의 한 책이다. 題尾에는 先生의 十世孫인 高省流志淳公의 「小跋」이 붙어 있고 表題 「活人心方」도 高省流公의 手蹟이다. 그 중 특히 八個圖는 古代의 「요가」로서 第一의 養生法이라 오늘날 사는 우리에게도 興味가 津津하다.

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本六十六葉
解題・李家源

△韓式製本・三〇〇〇圓▽

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하실 때 諸家의 說을 抄解하신 六十六葉의 手筆本을 本院에서 原型대로 影印・刊行한 것. 이 手筆本에는 二十餘군데 「漚按」과 아울러 先生의 說明이 보이고 여러 곳에 圖가 插入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「辟濶傳疑」와 더불어 雙璧의 存在였으나 某家의 極秘藏으로 「陶山全書」중이 다져 실린 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 실로 四百年만에 해빛을 본 것이다.

退溪學研究

1972年刊

退溪先生四百周忌紀念論文集

△收錄論文內容▽

退溪先生四百周忌를 紀念하여 發刊한 論文集. 지금은 故인이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽教授 李相殷博士、延大 李家源博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文 十篇이 收錄된 紀念碑의 刊行物.

退溪의 時代의 背景	朴鍾鴻
退溪의 學問과 思想	李相殷
退溪의 詩歌文學研究	李家源
李朝史에 있어서의 退溪	姜周鎭
退溪先生과 奇高峯	李乙浩
退溪先生의 敬에 對한 倫理의 考察	柳正東
退溪先生의 學問의 方法	全斗河
退溪의 存在論	李完栽
退溪敬思想의 哲學的 考察	李東俊
退溪의 價值論	尹絲淳

菊版256面 高級洋裝케이스入・11000圓

退溪思想은 어제의哲學이 아니라 그것은 우리民族이 이룩한 하나의金字塔이며 世界文化의 未來展望을 밝혀주는 巨大한 오늘의 指標이다.

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽教授・文壇
日本李退溪研究會長

阿部吉雄 編

五〇〇部限定版

頒布價 一八〇〇〇圓
上・下一帙

〈體裁〉

- 豪華洋裝
- 表紙・布크로스
- 金箔鐵印・二重케이ス入
- 80 그램特殊高級紙使用

退溪先生은 우리民族이 낳은 偉大한 思想家이며、退溪思想은 우리民族이 이룩한 찬연한 金字塔이다.

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의 深源을 밝힐 수는 없다.

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다.

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」

(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의 굴레 속에서 자칫 「人間喪失」의 危機에 빠저 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을 提示해 주는 巨大한 指標이다.

退溪學研究院

內 案 書 圖 行 刊

退溪學研究院은 目的事業의 하나로 研究誌「退溪學報」〈季刊〉를 비롯하여 아래와 같은 退溪學關係圖書를 繼續 刊行하고 있습니다.

本院刊行圖書는 原則의 會員에게만 配布하고 있습니다만 一般을 爲해서도 多少의 餘裕部數를 確保하고 있습니다. 購讀希望者는 本學報에 끼워 있는 對替用紙에 冊名을 적어서 申請해 주십시오.

既 刊 目 錄

◀ ● 既刊 ○ 近刊 ▶

● 退溪學報〈季刊〉

本院機關誌의 性格으로 退溪學研究을 中心으로 한 論文・研究資料・國內外學界動向等을 다루고 있는 退溪學報는 每季刊에 發行되어 이번으로二十九輯이 나왔습니다.

研究誌인 만큼 會員制로 하여 限定部數만을 發行하고 있으므로 完結되는 수가 있습니다. 缺本없이 구독하시려면 외도록 會員으로 加入하시는 것이 有利합니다. (本學報 155面 附照) 〈會費 11年 5,000원 一部 5,000원〉

● 李退溪全集(日本刻版)

編・阿部吉雄

▲ 日本退溪學研究院會長・東京大學文學部教授

이 마(李退溪)의 著述(主眼長篇小説) 作・金聲翰

イマ物語(イマ)의 著述(主眼長篇小説) 譯・金聲翰

退溪學研究 退溪先生四百周年紀念論文集

性理諸家(影印) 退溪先生遺墨六十六葉

活人心方(影印) 退溪先生遺墨

聖學十圖(影印・12圖) 退溪先生圖說(附發辭)

聖學十圖(影印)

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.
2. 本學報는 菊版 150面 內外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4 回 刊行한다.
3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.
4. 本學報는 退溪學研究를 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 내용으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.
5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.
6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.
7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.

(가) 名譽會員

(나) 贊助會員

(다) 普通會員

名譽會員은 十萬圓 以上, 贊助會員은 一萬圓을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百圓으로 한다.

但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版物 一切를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年間學報(送料 本院 부담)를 提供한다.

8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16

三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

- 李好淵 서울시 성동구 송정동 六六—二二九
 李起商 경북 봉화군 물야면 가평리 一〇一
 李昇鎬 경북 영주군 영주읍 영주 六리 三九七
 林蘇辰 전북 군산시 창성동 一一三
 李東時 서울시 관악구 봉천 六동 二八—一五
 李承鎬 서울시 관악구 봉천 二동 七—六八
 李源晟 관악구 사당 四동 二二—四八 二七동 一八
 李振洛 서울시 중구 소공동 五〇—五 동명빌딩
 呂箕東 경북 성주군 벽진면 해평 二동
 金秉武 서울시 서대문구 신사동 二九—一三二호
 禹承勳 대구시 남구 대명동 三구 一三〇六—二七
 金昌祺 경북 봉화군 봉화면 해저리
 이진교 중구 남대문로 五가 二—二九 중앙빌딩 三〇七호
 李光虎 관악구 신림 一동 四二—八九二
 張奎수 서울시 종로구 관철동 一一—三三
 許再久 경북 경주시 성전동 一七八 성서학원
 許世久 경북 영인군 지행면 읍내리
 金相朝 경남 지주시 인사동 一九八—一五
 鄭弼鎬 경북 예천군 잠천면 관현동 八
 李喆基 대구시 남구 대봉동 七二〇—二〇
 黃虎鉉 서울시 서대문구 대현동 五九—二五

- 李源善 경남 함양읍 백연리 七〇
 李昇鎬 경북 영주군 영주 六리 三九七
 宋昌基 대만 국립 정치대학 중국문화연구소
 李章佑 강남구 청담동 七단지 一一호
 裴宗鎬 연세대학교 문과대학 철학과 교수
 도서전서관
 李東藥 동아제약주식회사
 柳淵佑 서울시 종로구 권농동 二五
 朴鍾文 부산시 장전동 六〇五—六호 九동 一八
 李直鎬 安東市 明倫洞 三一六—三

日本刻版

李退溪全集

所藏者名單

<4>

1977年 3月 現在

退溪學研究院 退溪學報

會 員 名 簿

(9)

1977年 3月 現在

◇ 贊助회원

- 李萬植 서울시 동대문구 회경동 五三一八
柳一齊 서울시 동소문동 一가二九一三二九
柳顯佑 서울시 종로구 권동동 三五
成東英 충남 부여군 은산면 가곡리 곡두
李炳浩 道峰區 牛耳洞 六八一五 九番一한
李漸鎬 鍾路區 敦義洞 一一四一一 草洞教會빌딩 一〇五호
李東成 道峰區 水陰洞 四〇九一四〇
安炳周 동대문구 제기동 八九三번지

◇ 보통회원

- 崔榮夏 서울시 동대문구 이문동 二八八一二
李象襲 경북 안동군 일직면 소호리
金時瑛 경북 안동군 임하면 신덕동
柳時碧 대구시 남구 대명동 九千五一〇一一

- 李興中 경남 창원군 부곡면 부곡리
李桂煥 서울시 서대문구 연희동 四八七一八三
李承烈 서울시 서대문구 연희동 五六一一四一
李守基 대구시 남구 대명동 五가 一三三
李起夏 대구시 중구 서성로 二가 五번지
金龜鉉 경북 안동시 금곡동 二二五一九
李允熙 경북 봉화군 봉성면 동양리
金泰年 부산시 동대신동 一가 三二一六
李東九 강원도 원주시 진왕고등학교
李東台 서울시 동대문구 제기동 一〇五四(동양한약전재)
이창석 경북 안동군 일직면 일직국민학교
李根必 경북 안동군 도산면 온해국민학교
權五鳳 日本 東京都 新宿區 若松町 東京韓國學校
鄭華鎮 대구시 중구 태명로 三가 二〇〇一三一
蔡廷植 대구시 중구 종로 一가 五九
宋星鎬 서울시 서대문구 대조동 一〇五一二三
李漢正 서울시 도봉구 우이동 二六四 도선사내
張熙翼 서울시 관악구 신림2동 二五〇一一二
權純一 경북 예천군 감천면 포동
黃世明 경북 영주군 문수면 아석전도 四二四
金鎬冕 서울시 영등포구 등촌동 四一一二五三
북지 APT三〇一호
金秉義 경북 달성군 현충면 지동

的研究方法施之於知識論，形上學和價值論。這些討論已引起過很多的爭辯。

在價值論上，精神與物質，神聖與世俗，何者才是重要的呢？退溪哲學中視人性為人心和道心，道心包含著仁、義、禮、智；人心包含著喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。前者是本然之性，是純粹的精神作用；後者是氣質的，出自身體的欲望作用。人性易於跟隨人的欲望，但人可藉著自身的省察，避免人的欲望走入歧途。對退溪來說，他認為敬能擴充高度的精神價值，又能限制人身體的欲望。

退溪先生認為真知的獲得是從自我成長中得到的，而不是依照單純對象的認知或者是固定形式的了解。惟

有持敬，才能使真知更清楚明白。

「敬」不是單純的靜觀，而是藉著自身的存養省察，在日常的生活中表現出來。

退溪先生又認為：「敬」融合著動與靜，思與學，理智上的清楚認識和生活上的實踐是互有關聯的。

在形上學上，退溪先生認為理是一切存在的根源，它是至尊無對，不僅內在於人性中，而且使人自然接受和實踐。人回應著天命、發揮人性中的仁、義、禮、智。

「敬」關係著人的整個人格，持「敬」的目的在於發展人的主體性。

（李東俊作）

卻認為義、利是一體，因此他不知道何者的見解是對的。

退溪先生回答，利在生去了中心時才會成為罪惡。人需要以敬來作為一切行為的監督以達到主體的完整，敬是人內心的純然狀態，又與天理一致，因此義利之辯，在於人行為是否正當；而人行為正當與否，在於敬是否主宰人的行為。

（柳正東作）

柒、李退溪的學問方法

退溪先生的學問方法，我們不妨以窮理居敬加以說明。前者可解釋成發現事物的當然道理，後者可解釋成追求人內心的純然狀態。

I、窮理的方法：

- ① 虛心遜志
 - ② 慎思體察
 - ③ 沈潛玩索
 - ④ 積久漸熟
- ### II、居敬的方法
- ① 整齊嚴肅

② 主一無適

③ 勿忘勿助

④ 積久漸熟

窮理居敬的為學方法，不僅是退溪先生個人所獨有，也為所有的儒者一致遵行無誤，此即是東方哲學方法上的獨特之點。

藉著窮理和居敬，人不僅了解了事物的道理，同時也使得人的行為合乎自然理則。

（李完哉作）

捌、李退溪敬的哲學考察

敬是中國儒家學說中最有意義的概念之一，它也曾被宋代的理學家們所重視。在退溪先生（西元一五〇一——一五七〇）思想中，敬則不僅是理論上的解釋，也是他整個生活中最重要的意識形態。

儒家思想的重心是人，代表人的是仁。人由君子做到聖人，所要實現的是仁，而仁的實現途徑是「敬」。「敬」是「人心的主宰者」，在人的成長過程裏，「敬」主宰著人的一切行為。

在哲學史上，哲學家研究人的問題，往往以二元論

名的學者或通過高等文官考試者。由於這些官員是擁護君主政體，反對外戚和權臣干政，因此形成了彼此之間的衝突。

四、士禍

由於反對外戚和權臣干政，在燕山君、中宗、明宗時曾發生幾次的士禍，許多的讀書人被殺害。但是他們往往在日後被皇帝追諡為忠臣。

五、新進士之一的李退溪

金宗直、趙光祖、李退溪代表著李朝儒學的正統。金宗直死後被剖棺斬屍，趙光祖被賜死，李退溪則告病辭官。日後，他們又都被追封諡號。

經過幾次的士禍，又演變成東、西方人狹隘的地域觀念的黨爭，他們之間權力的鬭爭，延續了數百年。

（姜周鎮作）

伍、李退溪和奇高峰

由數百封退溪和高峯先生往返的書信中，我們可以指出五點來說明他們之間的情誼。

1、從西元一五五九年，退溪寫了一封信給高峯先生，討論仁、義、禮、智四端和喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七情的關係。

2、除了學問的討論外，他們還互相交換詩文、書法以及生活上的勸勉。

3、奇高峯雖然不是退溪先生的弟子，可是他一直以師道對待李氏，盡其弟子之禮。

4、退溪先生仍然很謙虛地向高峯先生請教學術上的問題。

5、退溪先生曾請高峯為他的祖先寫了一篇墓誌銘。在退溪先生死後，高峯設位痛哭，弔祭於陶山，寫了一篇祭文。

由此可見，他們之間的友誼是多麼地深厚。

（李乙浩作）

陸、李退溪敬的思想倫理解釋

退溪先生的弟子黃仲學，曾問起義和利是否衝突，因為董仲舒曾說：「正其義不謀其利，明其道不計其功。」（按董仲舒原句為「正其誼」（易經中卻記載：「利者，義之和。」）在董仲舒認為義和利是衝突的，而易經

③憫農的遺義

④愛國憐民

⑤務本安分

⑥本歌版本考

⑦本歌與相杆歌

4、牧童問答歌

①本歌信本

②分爲兩部

③儒家思想表現在問與答中

④答歌中的寓意

⑤本歌版本考

a、順庵本中的牧童歌

b、雜歌本中的牧童歌和答歌

5、樂貧歌的存疑

結 言

退溪先生說他早年並不會寫詩，然而這應該是自謙的話。他具有着孔子溫、柔、敦、厚的詩教精神以及修辭立其誠的文學目的，也注重到宋代理學家以詩明道的傳統。

(李家源作)

肆、李朝中的李退溪

一、韓國儒學的歷史發展

歷史沒有明確的記載儒學傳入韓國的年代，但是在三國鼎立時，儒學已被廣泛地宣傳。

西元二五五年，百濟王國中一位名叫王仁的儒者，帶著論語和千字文去到百濟。這是歷史上日本第一次接觸到孔子的思想。

由歷史上記載，當時的三國均以儒家思想建立他們的教育制度。他們也派遣了使者到中國的唐代深造。

二、李成桂和鄭夢周

李成桂是李朝的開創者。他爲了奪取王位，殺害了擁護前王的儒者鄭夢周。李朝歷史有五百年之久，卻仍是以儒家思想作爲它的立國精神。

三、三司的官制

李朝的官制，以三司最有權力。三司是掌管文翰的弘文館，議論時政的司憲府，對王台諍諍的司諫院。他們對王權的伸張具有很大的約束。三司的官員必須是有

言志

- ①仕、學殊途
- ②聖代無過
- ③勿欺英才
- ④所思美人
- ⑤懷我良友
- ⑥欣賞道妙

言學

- ①萬卷生涯
- ②耳目聰明
- ③古道今行
- ④莫作他想
- ⑤萬古常青
- ⑥聖愚之間

Ⅱ、清涼山歌的研究

- ①它是陶山十二曲之後唯一的詩篇

- ②清涼山、白鷗、桃花

- ③李退溪和陶潛

a、桃花源記和桃花源詩

b、文學情操的一致

c、求學的態度類似

d、歌唱的文雅

- ④此歌版本考

二、歌辭部分：

1、孔夫子闕里歌

- ①作家考證
- ②本歌出處
- ③歌辭中最佳部分
- ④儒家的詩教
- ⑤追求的途徑
- ⑥安宅的譬喻
- ⑦孔學的結論
- ⑧本歌版本考

2、還山別曲

- ①本曲珍本

- ②陶潛「歸去來兮」的影響

- ③此曲非退溪作的謬論

- ④李曲版本考

3、相杵歌

- ①本歌出處

- ②重農思想

依據他弟子鄭惟一所說，可分爲四部分：

1、教義並重

教義出自中國易經文言傳：「教以直內，義以方外。」教可以解釋成人內心的修持，義可解釋成人外在行爲的法則。

2、知行並進

知在中國大學一書中，被解釋成人應該開展他的知識領域，使事事物物都能呈現其道理。行被解釋成忠誠的實踐。

3、內外、本末並舉

他認爲王陽明太重視理一，而忽略了分殊。又批評王陽明強調人內在的修持，以至忽視了人外在的知識，因此傾向於佛教的禪。他強調知和行，本和末，內和外部都要發展。

4、思想的具體化——天命圖說

天命圖說融合了他的形上學和倫理學之間的關係。簡單地說，可分爲八項：

- ①天即理的問題。
- ②理和氣之間的關係。
- ③人和物之間的差異和氣質的偏正。
- ④理和氣，心性和情的問題。

⑤善惡的由來。

⑥仁、義、禮、智四端和喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七情的問題。

⑦敬和人的主體關係。

⑧道德實踐和天命的問題。

（李相殷作）

參、李退溪詩歌文學的研究

本文僅就退溪先生文藝作品中的短歌和歌辭作一分析。

一、短歌部分：

I、陶山十二曲分爲二部分：

1、序言

①雅、淫之辯

②唱的重要性

③詩的形式

④志與學

⑤唱者和聽者之間的交流

⑥詩的辯論問題以及他的憂慮

⑦瞭解、自省、結果

2、原曲：分爲言志和言學

帶給韓國很大的苦惱。

同時，北方的滿人也經常騎著馬南下，搶奪糧食。這些凶猛的野人造成的傷害更多於南方的海盜。

退溪先生在外交上，爲了國家的尊嚴周旋於強敵之間，他內心的痛苦實在無法壓抑。

三、學術的動向

退溪先生是韓國史上第一位研究朱熹思想的人。當時的讀書人，有人傾向於老莊，有人傾向於佛教，也有許多的讀書人喜愛儒學。退溪在研究朱子思想時，並沒有跟隨當時的學者，而是閉門苦讀的。
(朴鍾鴻作)

貳、李退溪的學術思想

本文將依據李退溪的作品，有系統地介紹他的學術思想。

一、緒言

退溪的學術思想和他的生活，個性有密切的關係。東方哲學著重「立德」，這方面很明顯地與西方哲學不同。

二、學術的背景

本章我要介紹三本書——心經附註，性理大全和朱子全書，這三本書對退溪的學術思想影響很大。

退溪曾說：「當我看完心經附註後，我發現了心的深層心理分析。我對心經產生了不可動搖的信心，並且把它當做我的嚴父。」他又說：「讀完性理大全，我把握到儒家思想的精要。」由於讀過了心經附註和性理大全，使他產生對儒學的大興趣，並且主動地尋找朱子的著作。

在四十三歲時，他找到了朱子全書，欣喜若狂地帶回家鄉，從此閉門讀書。在他辭官的原因中，不僅是日益衰退的身體和權力鬭爭二者，更由於他熱愛朱子思想的研究。

朱子全書共有一百二十卷，其中三分之一是朱子與弟子之間以及和當時的學者之間的信件。這些信件中包含著中國經書中道理的解釋以及他個人生活起居，出處進退的種種經歷，他專心地研究朱子著作，並且編了一本朱子書輯要，此書對韓國新儒學的發展，很有貢獻。更進一步地，他又編了一部宋元明季理學通錄。這是一本偉大的著作，比日後黃梨洲編的宋元學案早了數百年。

三、學術上的成就

李退溪先生四百周年紀念論文集

「退溪學研究」摘要

高懷民·林祚長 譯

이 「退溪學研究」摘要 是 李退溪先生四百周年紀念論文集 「退溪學研究」卷 中華民國文化學院 哲學系 高懷民主任 林祚長教授의 鈞譯으로 中華學術院 國際哲學學術會議에서 刊行된 「華學月刊」第五十九期에 실린 全文을 轉載한다. 高·林 두 教授와 이 卷을 寄來한 李 家源教授에게 한가 謝意를 표한다. — 編輯者 註

壹、李退溪的時代背景

一、國內的情勢

韓國的李朝，不能否認的是以儒家思想爲立國方針，然而在權臣間，往往由於狹隘的地域觀念和個人利害，造成主義和政策上的衝突。而且日子久了，彼此之間的裂痕更加擴大。

燕山君即位的第七年，李退溪誕生。在當時封建制度下，暴虐無道的燕山君曾殘殺了許多儒者。西元一五〇六年中宗繼位後，也曾勵精圖治，採用了儒者的建議，可是好景不常，到了西元一五一九年，爆發了「己卯士禍」，許多讀書人又成爲不幸的犧牲者。

李退溪先生三十四歲時，通過了文官高等考試，曾被任命爲官吏。可是當他官到朝中權臣們鬭爭劇烈的情形時，便辭官回家。從此地頭讀書，不再涉足於政治漩渦中。

中宗晚年時，政局十分紊亂，民生困苦，以至許多的暴民曾侵犯到當時的國都漢城。之後，在明宗時，許多的強盜橫行於黃海道，造成嚴重的傷害。

二、南北的外患

十四世紀末葉，許多日本海盜經常襲擊朝鮮的沿海，他們侵襲當時的黃海道，京畿道和忠清道。日本海盜

- 4、朱子集 版復藏紫霞洲祠堂本
- 5、近始齋先生集 高大圖書館所藏本
- 6、愚潭先生文集 新朝鮮社刊本
- 7、葛庵先生文集 上、下 葛庵先生文集重刊事務所刊 影印本
- 8、密庵先生文集 成大圖書館所藏本
- 9、息山集 高士亞門所藏本
- 10、星湖先生全集 上、下 景仁文化社刊 影印本
- 11、大山先生文集 上、下 大山先生文集重刊事務所刊 影印本
- 12、定齋先生文集 高大亞門所藏本
- 13、拙修齋先生文集 成大圖書館所藏本
- 14、農巖全集 景文社刊 影印本

- 15、老洲集 高大圖書館所藏本
- 16、艮齋私稿 甲寅仲秋日自序本
- 17、立齋先生文集 高大圖書館所藏本
- 18、退溪學報 第十輯 退溪學研究院刊
- 19、阿部吉雄著 日本朱子學と朝鮮
- 20、市川安司著 程伊川哲學の研究

主要參考文獻

- 1、玄相允著 朝鮮儒學史
- 2、裴宗鎬著 韓國儒學史
- 3、劉明鍾著 韓國哲學史

られるし、晦庵の場合には、理氣相對の世界を設置する結果、理の實在は既定の事實となり、理そのものが問題の直接對象として取りあげられ、思考がそれに向つて集中する。この際、二つの場合が生じる。一つは、理が氣と對照される場合であり、他の一つは理が單獨に現われる場合である。前者にあつては、氣の動なるに對して、理に靜なる性格が與えられ、後者にあつては、原則として靜なる性格を持つ理に、動靜雙方の性格が現れる。そこに理の動靜の問題が起り、伊川所說の理と異なるところが出てくるのである。——一九六四年九月東京大學出版會刊市川安司著 程伊川哲學の研究序、同書二面—三面

(60) 孔子曰 易有太極 是生兩儀 周子曰 太極動而生陽靜而生陰 又曰 無極之真 二五之精 妙合而凝 今按孔子周子 明言陰陽是太極所生 若曰理氣本一物則太極即是兩儀 安有能生者乎 曰曰曰精以共二物 曰曰妙合而凝 如其一物 寧有妙合而凝者乎 退溪先生文集卷四一 策著 非理氣爲一物辯證二〇枚 左—二一枚 右、影上九二〇面—九二二面

(61) 理無形而氣有形 理無爲而氣有爲 故近而觀之 有形有爲者常強而無形無爲者常弱 弱之至 則有時乎幾於絕滅 強之至 則有時乎不可挽回 故世之論理 每謂理弱而氣強 氣能勝理而理不能勝氣 然愚則以爲莫強於理而莫弱於氣 氣之勝理也 暫焉而已 理之勝氣也 亘乎萬世而有必然之勢 立齋先生文集 卷二四 理強氣弱說二〇枚 右—左

(62) 本然者 理之一也 流行者 分二氣也 栗谷全書 卷九 書一答成浩原 三九枚 右、影一九四四面

(63) 一本之理 理之體也 萬殊之理 理之用也 栗谷全書 卷二 書四 答安應休 天瑞 二二枚 右、影二四八面

(64) 然則氣與理相對勝負 氣顯則理隱 理顯則氣顯 也——退溪先生文集 卷三六 書 李去伸問目 六枚 左、影上八一八面 斗一九七二年六月 서울大學出版部刊 退溪學研究所載 拙稿 退溪學 存在論、同論文集 四三一面 又一九七四年四月一志社刊 拙著 退溪思想研究 四〇面、一六一面

(65) 天理有本然輕重之差 慊氣有分數多少之異 而二者迭爲勝負焉耳：此蓋理氣相勝負之大略也——農巖續集 卷一 說四端七情說 四二枚 右—左、影七九九面

(66) 氣能順理時 理自顯 非氣之弱 乃順也 氣若反理時 理反隱 非理之弱 乃時也——退溪先生文集 卷一三 書 答李達李天機 一八枚 右、影上三五四四面

(67) M. Heidegger: Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 176, S. 207, S. 209; Holzwege (2 Aufl.), 1952, S. 325 參照

主要引用文獻

- 1、退溪全書 上、下 大東文化研究院刊
- 2、栗谷全書 大東文化研究院刊
- 3、高峯先生文集 庚戌年代刊本

것 같아서 정녕興味로운 일이 아닐 수 없다.

〔註〕

(54) 大抵理雖曰主宰而實則自在 氣雖曰動靜而實本於理此
前天地後天地 千古萬古 不易之定理 故栗翁既曰 無形無爲而爲
有形有爲之主者理也 有形有爲而爲無形無爲之器者 氣也 又曰
有形有爲而有動有靜者 氣也 無形無爲而在動在靜者 理也 此
可謂本末兼盡 體用無漏 非洞見道體者 其孰能與於此哉 長齋
私稿 卷二八 雜著 農筆辨 壬寅 一〇枚 左——一枚 右

(55) 愚按 凡論情 苟求其本源來處 非特四端是理之發 七情
亦是理之發 栗翁亦云 情雖萬般 孰非原乎理乎者 是也 若從其
能所而分焉 則非特七情是氣之發 四端亦是氣之發 退翁亦云 性
無形影而因心以敷施發用者情也 是也 竊謂 無間四七皆可曰理
之發氣之發 退翁亦曰 若渾論言之 則以未發之中爲大本 以七
情爲大用 而四端在其中 如好學論中庸是也 此與栗翁言七情則
四端在其中云者 如出一口 而無異指矣 長齋私稿 卷二九 雜著
農筆 四七記疑義 戊午 四枚 右——左

(56) 但氣必有理 故萬物亦必各具一性 不論有生物無生物皆
各有性 而性各不同 此即程門理一分殊之義 故朱子又說 論其氣
則同 論其理則別 退翁學報 第十輯 所載 錢穆述筆者譯 現代
哲學史之近世說、同級報 五〇面—五一面。

(57) ；要するに李退溪は、理は氣を動かし統率する如き
根源的實在として理を優位に考へるに對して、奇大升は、理を
單に氣のはたらく法則と考へ、氣を優位に考へる所に、考へ方
の根本的相違があり、その相違からしてはてしない論争をく
りかへしたもののようにならる。——一九六五年三月 東京大
學出版會刊 阿部吉雄著 日本朱子學と朝鮮 第一篇 第四節 李
退溪の天命圖說と羅山の理氣說、同書二〇七面

(58) ；朱子の理というのは、結局、氣の活動の法則、氣が
活動して萬物を生々化々する法則として把えられているのでは
あるが、それと同時に、氣の活動する根源的原因となるもの、
氣を規制し主宰するが如き、法則以上の形而上的實在として客
體化されているように思われる。；理が法則と形而上的實在の
二面性をもさ、法則即實在的な性格を持つたものであることが
わかる。；要するに理というのは法則であり同時に形而上的實在
であり、二重構造をもつものと考へてよいと思う。——阿部吉
雄著 日本朱子學と朝鮮 第四編 第二節 朱子の理氣思想とその
分解、同書四九八面—四九九面

(59) 伊川の場合は、事象即ち動の世界を強く見て、そこか
ら法則(規範)としての理を求めため、理に靜なる性格が與え

理強氣弱 사이에는 凡人的 경우에 關한 理의 強度에 程度의 差異가 있을 뿐이라는 것을 栗谷이 분명히 意識하고 文字化해서 엮으면 좋은 면만 달이다.

以上에서 밝힌 것은 여러 論議를 念頭에 두면서 〈退溪의 人性論에서의 情에 關한 學說이 지금이 民族・이山河에 살고 있는 우리에게 무엇을 가르치고 있는가〉를 깊이 穿鑿하면, 그 核心이 곧 「그대가 情을 나타냄(實踐)에서 可能하면 理致의 規制力이 壓倒的으로 強해서 氣運이 全然 用事하지 못하는 방식으로 行爲하라. 그러면 普遍的 善이 될 수 있는니라.」(理發而)와 「不如意하여 그럴 수 없는 경우에조차 적어도 理致의 規制力이 用事하는 氣運을 發駕하는 방식으로 行爲하라. 그러면 個人的 善은 될 수 있는니라.」(氣發而)라는 法則倫理라는 點을 理解하기란 어렵지만 한 일은 아닐 것이다. 그러나, 理發而氣隨之란 氣의 用事가 全然 없는 情이기에 〈端緒이기는 하지만〉, 理一에 가까운 것이므로, 嚴密한 意味에서의 理分殊는, 氣發而理乘之에서, 보다 두드러지게 顯現될 것이라고 筆者는 생각한다.

요컨대, 〈理와 氣의 對待關係에서 理의 規制力과 氣의 用事力이 勝負를 하는 데서 스스로 自己를 制約(限定)하여 理分殊가 되는 것〉이 退溪에 있어서의 〈理動의 뜻〉이라 하겠다. 그리고, 筆者는 一般的으로 〈理一分殊 즉 統體一太極・各具一太極이 있게 되는 참된 緣由〉는 본시 바로 이러한 〈理와 氣의 角逐〉에 收藏되어 있다고 본다. 그럼에도, 中國에서나, 韓國에서나, 理一分殊의 含蓄이 제대로 吟味되지 않은 채 오랜 歲月에 걸쳐서 放置되어 왔고, 이러한 情性에서, 이를테면 栗谷, 蘆沙같은 卓越한 頭腦조차 理一分殊가 있게 되는 참된 緣由를 捕捉하지 못하고 말았던 것 같다.

만약에, 退溪先生조차 오직 몇 마디 밖에言及하지 않았을 뿐인 이 微妙한 자리를 浮刻・擴大시킴으로서 언어·진筆者의 洞察 즉 〈理一分殊가 있게 되는 참된 緣由란 서로 對待하는 理와 氣의 角逐에 있다 함〉이 正鵠을 찌른 解釋이라면, 이 論議는, 現代 獨逸의 存在論的 實存哲學의 最高權威者 마르틴・하이데거가 後期에 〈開明과 隱蔽의 鬭爭〉으로서의 그의 〈存在〉를 說明함에서 存在者 全體의 非隱蔽性인 〈로고스(Logos)가 〈制約(dingen)〉으로서 存在者 全體의 非隱蔽性의 하나 하나인 〈物(Ding)〉이 된다는 論議와, 對比시킬 수 있는 데가 있는

라지별리터)가 있다고 본다. 그러기에, 退溪는 「그러므로 氣와 理가 서로勝負를 해서 氣가 거절어서 이가면 理가 지고 理가 達해서 이기면 氣가 따른다」라고 말했는데, 이 말은 매우 妥當합니다.」⁵⁵⁾ 라고 가르쳤던 것이다. 農巖이 「天理는 本然에 輕重의 差가 있고, 濁氣는 分數에 多少의 異가 있어서, 理와 氣二者가 侵突해서 勝負를 다투는 것이다. 이것이, 생자컨대, 理와 氣가 서로 勝負를 하는 것의 大略이다.」⁵⁶⁾ 라고 쓴 것 역시 이런 뜻을 가진 말일 것이다. 다만, 退溪가 만 자리에서 「氣가 理에 順從할 수 있을 때, 理는 스스로 나타나지만, 氣가 弱해서가 아니라, 곧 趨勢 때문임이다.」⁵⁷⁾ 라고 쓴 것은, 立齋의 말처럼 〈窮極의 理가 氣보다 斷然히 強함〉을 잘 意識하고는 있으나, 〈理無朕氣有迹〉이기에 理弱氣強이라는 傳統的인 慣用句를 전드리기 싫으므로 強弱이라는 表現을 避하고, 나아가서, 理란 힘으로 氣를 屈服시키는 것이 아니라 德으로 氣를 順從시키는 것임을 隱然裡에 示唆하고 싶어서였지, 결코 〈理의 規制力과 氣의 用事力 사이〉에 角逐이 있다」는 事實에서 外面하려는 意圖에서였다고는 생각되지 않는다. 그러나, 嚴密히 깨면, 이것은 理發而氣隨之보다는 氣發而理乘之에 該當되는 말일 것이다. 왜냐 하면, 理發而氣隨之에서는 理가 너무 強해서 氣가 全然 用事하지 못하기에, 理와 氣의 角逐이 처음부터 成立할 수 없기 때문이다. 그리고, 理發而氣隨之 즉 四端 즉 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心이란 仁·義·禮·智 즉 〈가장 誠實한 것 내지는 가장 眞實한 것〉의 端緒이기 때문에, 〈氣의 用事 없이〉이 情이 發하기란 聖人の 경우라면 모르되 凡人の 경우에는 지극히 어려운 일일 것이기에, 〈처음부터 凡人の 경우에만 限定해서〉 人間에게서는 氣發而理乘之 즉 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲이라는 個人的 情만이 發할 수 있다 함을 表現한 말이 氣發理乘이라고 〈栗谷이 直接言及한 바 있었다면〉, 그것은 그런대로 納得할 수 있는 論議가 되었을지도 모른다. 그러나, 栗谷의 論據는, 이런 點에 있지 않고, 筆者가 田良齋에 關한 敘述 部分에서 그것에 對한 反論을 간단히 提示한 것 같은 觀點에 있다. 하여간, 栗谷은 氣發理乘 즉 個人的인 善·惡의 情以外에 따로 理發而氣隨之 즉 普遍的인 善情이 있다는 것을 認定하지 않는다. 바라건대, 그 理由가, 앞에서와 바로 위에서 筆者가 示唆한 것처럼, 氣發而理乘之 즉 氣發理乘에 있어서의 理強氣弱과 理發而氣隨之에 있어서의

한論議에 있어서는, 理分殊가 있게 되는緣由가說明되어 있지 않으므로, 이에서 같은 하나의 理가 갖가지 다른 理로서 나타나게 되는가를 알 길이 없다. 董沙 奇正論은, 人物性同異에 관한 洛陽論爭을 批判함에 있어서, 理一分殊說을 動員하여, 人物의 各性은 理一이라는點에서는 같으나 理分殊라는點에서는 다르니(같은면서 다르고 다른면서 같다)고 볼 수 밖에 없기에 洛陽兩論은 雙方이 모두 誤謬라 함으로써, 卓越한 理論을 展開하고 있기는 하지만, 그러나, 그의 理一分殊說에 있어서도 역시 理分殊가 있게 되는緣由가 밝혀져 있지 않으므로, 이에서 理一인 같은 하나의 性이 理分殊인 온갖 다른 性으로서 나타나게 되는가 라는問題는 依然히 解決되지 못한채 남아 있다. 筆者는 理一分殊에서 理分殊가 있게 되는緣由란 規制하는 理와 用事하는 氣의 角逐에서 理一이 本意는 아니지만 弱화되어 스스로 自己를 制約(限定)하지 않을 수 없게 되기 때문이라고 생각한다. 말하자면 理와 氣의 勝負에서 어느 한쪽이 얼마만큼 强하며 다른 어느 한쪽이 얼마만큼 弱하냐에 의해서 理分殊가 있게 된다는 것이다.

이처럼 〈氣의 用事力에 對한 理의 規制力의 強度の 差異에 의해서 理一分殊가 있게 된다〉함을 退溪의 人性論에 適用하면, 四端 즉 〈理發而氣隨之는 理의 規制力이 氣의 用事力보다 壓倒的으로 强해서 氣가 全然 用事하지 못하기에 純善〉인 普遍的 善이고, 七情 즉 〈氣發而理乘之는 氣가 用事하지만 역시 대개는 依然히 理의 規制力이 氣의 用事力보다 强하기에 善이나 경우에 따라서는 간혹 氣의 用事力이 理의 規制力보다 强해서 惡〉이 될 때가 있는 것이라 하겠다. 圖式化하면, 理發而氣隨之는 理强氣弱 즉 純善(氣가 用事하지 않음), 氣發而理乘之는 理强氣弱 즉 善 및 氣强理弱 즉 惡(氣가 用事함)이 된다.

退溪의 氣發而理乘之만을 是認한 栗谷의 氣發理乘의 경우는, 〈中節하면〉, 즉 그가 이른바 〈理의 宰制 또는 理의 命令에 氣가 따르면〉, 善이 되니, 氣發理乘一途의 길에도 실상은 善 즉 理强氣弱일 때가 훨씬 더 많다. 그리고, 〈이 善〉 즉 理强氣弱과 退溪의 〈理發而氣隨之에서의 純善〉 즉 理强氣弱은 嚴密히 區別되어야 한다. 왜냐하면, 前者는 〈氣가 用事하는〉, 제각기 氣質이 다른 〈몇 個人에 있어서의 善〉이요, 後者는 〈氣가 用事하지 않는〉, 萬人에게 共通的으로 있는 〈普遍的 善〉이기 때문이다. 筆者는 〈이 두 善을 區別〉한 데 處에 退溪의 〈오

요컨대 처음부터 끝까지 〈對觀으로 一貫된學說〉임을 알게 된다.

이러한 理와 氣의 對待關係에서 곧 〈爲主의 問題〉가 생긴다. 보통, 理는 無形이고 氣는 有跡이기에 理는 弱하고 氣는 强하니, 氣가 主가 되는 것이라고 한다. 理弱氣强이라는 이 常套的 思考方式에 對해서 立齋 鄭宗魯는 理强氣弱說을 提唱하고 있다. 즉, 「理에는 形이 없으나 氣에는 形이 있고, 理에는 함이 없으나 氣에는 함이 있기 때문에, 全體적으로 보면, 形이 있으며 함이 있는 것은 强하고, 形이 없으며 함이 없는 것은 弱한데 弱함이 極에 이르면 絶滅에 가까울 때가 있고, 强함이 極에 이르면 挽回할 수 없을 것 같은 때가 있으므로, 世間의 論者は 대양 理는 弱하고 氣는 强하기에 氣는 理를 이길 수 있으나 理는 氣를 이길 수 없다고 말한다. 그러나, 나는 理보다 强한 것은 없으며 氣보다 弱한 것은 없다고 생각하니, 氣가 理를 이기는 것은 잠깐 동안일 뿐이지만, 理가 氣를 이기는 것은 萬世에 걸쳐서 반드시 그러할 傾向이 있다.」⁶⁵⁾ 이렇게 보면, 누구나 理와 氣의 對待關係에서 畢竟에는 理가 主가 되는 것이라고 생각할 수 밖에 없을 것이다.

立齋의 이러한 옳바른 洞察에 힘입어 理와 氣의 强·弱을 腦裡에 떠올리며서 退溪의 學說을 깊이 穿鑿하면, 우리는 退溪思想의 核心概念인 理發而氣隨之와 氣發而理乘之란 〈規制하려는 理〉와 〈用事하려는 氣〉의 〈勝負〉 즉 〈理와 氣의 强弱〉이라는 觀點 없이는 說明되지 않는다 함을 把握할 수 있게 된다. 거듭 말하면, 여기서 筆者가 이른바 理와 氣의 强·弱이란 〈理의 規制力〉의 〈氣의 用事力〉에 對한 强·弱이기에, 理와 氣의 勝負는 곧 〈理의 規制力〉과 〈氣의 用事力〉의 勝負라는 뜻이다.

이처럼 〈그 때마다〉 氣의 用事力에 對待하고 있는 〈理의 規制力〉을 認定하면, 따라서, 理의 〈自己制約〉, 〈自己限定〉을否認할 수 없게 된다. 왜냐하면, 理는 用事하는 氣와의 〈角逐〉에서 스스로 自己를 制約(限定)하지 않을 수 없으리라고 여겨지기 때문이다. 理發 즉 理順을 나아가서 〈理動 즉 理의 自己制約(自己限定)〉이라고 볼 수 밖에 없는 緣由가 여기에 있다. 그리고, 理一分殊 즉 統體一太極 各具一太極의 참된 뜻도 바로 이것일 것이다.

栗谷 역시 理一分殊을 認定한다. 즉, 「本然인 것은 理의 一이요, 流行하는 것은 分의 殊입니다.」⁶⁶⁾ 또는, 「하 나인 本然의 理는 理의 體요, 은갖 特殊한 理는 理의 用입니다.」⁶⁷⁾ 그러나, 栗谷의 理一分殊 즉 理의 體用에 關

가운데서도 動靜할 수 있는 無形의 動靜을 가진 것임을 小變한 말일 것이다. 그러므로 市川博士 역시, 朱子에 관한 解釋이기는 하지만, 理의 無形의 動靜을認定하고 있다.

第 三 卷 是, 앞에서 보아 온 國內外・古今의 著名한 學者의 論議에서, 理의 體用, 〈氣의 動靜을 主宰하는 것〉, 〈無形有爲의 妙〉, 〈氣를 움직이고 統攝하고 規制하고 主宰하는 것〉, 〈無形의 動靜〉, 등등이라 解釋된 理의 動靜을 〈每의 用事力에 對한 規制力〉 즉 〈用事하는 氣와의 勝負에서 스스로 自己를 制約限定하여 참된 뜻에 있어서의 理一分殊를 成立시키는 無形有爲의 能力〉이라고 解釋한다.

IV、結論 對待關係・爲主의 問題・理와 氣의 勝負・理의 規制力 自己制約・自己限定・理一分殊・理氣의 強弱의 含義의 分析・普遍的 善과 個人的 善

退溪에 의하면, 無極而太極 즉 始源에서의 理와, 太極이 太極이기 위하여 그것을 必要로 하는 始源에서의 氣는, 본시 서로 對待하고 있다. 退溪의 始源의 對說임을 말받칠 수 있는 實例를 한 가지만 들면, 다음과 같은 글이 있다. 「孔子는 易에 太極이 있어서 이것에서 陰・陽二氣가 생긴다 했고, 周子는 太極이 動하면 陽이 생기며 靜하면 陰이 생긴다 했고, 또한 無極의 眞과 陰・陽二氣 및 五行의 精이 妙合하여 凝結한다 했다. 지금 살펴전대, 孔子와 周子는 분명히 陰・陽이란 太極에서 생기는 바라고 말했다. 만약에 理와 氣가 본시 一物이라면, 太極이 곧 陰・陽二物이니, 어찌 能히 생기는 일이 있겠는가. 眞이니 精이니 하는 것은, 그것이 二物이기에 妙合해서 凝結하며, 그것이 一物일 것 같으면 어찌 妙合해서 凝結함이 있을 수 있겠는가.」 이 글에서, 孔子와 周子가 太極 즉 〈始源에서의 理〉에서 陰・陽二氣 및 五行의 精 즉 〈始源에서의 氣〉가 생긴다고 表現한 것이 〈理의 價值論的 優位〉를 가리킨 말임을 顧慮한다면, 周子는 無極의 眞 즉 〈始源에서의 理〉와 陰・陽二氣 및 五行의 精 즉 〈始源에서의 氣〉가 妙合해서 凝結한다고 말하고 있기에, 이것을 받아들인 退溪의 始源이란 無極而太極 즉 〈始源의 理〉와, 〈始源의 氣〉의 對待關係임을 우리는 쉽게 엿볼 수 있다. 그리고, 退溪의 이 〈始源에서의 對說〉과 儒學의 理氣論을 一貫하여 있는 〈過程에서의 對說〉을 念頭에 둘 때, 우리는 또한 退溪의 理氣論이란

主宰하는 形而上學的 實在이라 한다. 즉, 「...요컨대, 李退溪는 理란 氣를 움직이고 統率하는 것 같은 根源的 實在이라 보아서 理를 優位の 것이라고 생각한데 對해서, 奇大升은 理를 다만 氣가 움직이는 法則이라고만 보아서 氣를 優位の 것이라고 생각한 點에, 생각하는 方式의 根本的인 差異가 있으며, 그 差異로 말미암아서 끝없는 論爭이 되풀이 된 것 같이 생각된다.」⁵⁷⁾ 「朱子の 理라 하는 것은, 결국, 氣의 活動의 法則, 氣가 活動해서 一切의 것을 生生 變化하는 法則으로서 把握되어 있기는 하지만, 그와 동시에, 氣가 活動하는 根源的原因이 되는 것, 氣를 規制하며 主宰하는 것 같은 法則 以上の 形而上學的 實在으로서 客體化되어 있는 것 같이 생각된다. ∴ 理가 法則과 形而上學的 實在라는 二面性을 가졌고, 法則即實在인 性格을 가진 것이라 함을 알게 된다. ∴ 요컨대, 理라 하는 것은 法則이며, 동시에 形而上學的 實在이며, 二重構造를 가진 것이라 생각해서 無妨하다고 본다.」⁵⁸⁾ 이처럼 〈氣를 움직이고 統率하고 規制하고 主宰하는 것〉이 理라고 보는 한, 阿部博士 역시 朱子 및 退溪가 이른 바 理에 〈無形有爲의 動〉이 있음을 認定하고 있다는 것은 疑心할 餘地가 없는 事實이라 하겠다.

程伊川研究의 大家이자 東京大學教授인 市川安司博士는, 朱子の 理란, 〈氣와 對照될 경우〉에는 〈靜의 性格〉이 賦與되어 있으나 〈單獨으로 取扱될 경우〉에는 靜의 性格 가운데서 그런대로 〈動靜 雙方の 性格〉이 賦與되어 있다고, 다음과 같이 說明한다. 「伊川の 경우에는, 事象、즉 動의 世界에 重點을 두고 보아서 거기에서 法則(規範)으로서의 理를 求하기 때문에, 理에 靜의 性格이 賦與되고, 晦庵의 경우에는, 理氣相對의 世界를 設置한 結果, 理의 實在는 既定의 事實이 되어 理 自體가 問題의 直接對象으로 다루어져서, 思考가 그것을 向해서 集中한다. 이때에, 두가지 경우가 생긴다. 하나는 理가 氣와 對照되는 경우고, 다른 하나는 理가 單獨으로 取扱되는 경우다. 前者에 있어서는, 氣에 動의 性格이 賦與되는 데 對해서, 理에 靜의 性格이 賦與되고, 後者에 있어서는 原則적으로 用的 性格을 가진 理에 動靜 雙方の 性格이 나타난다. 그런 데서 理의 動靜의 問題가 생겨, 伊川所說의 理와 다른 데가 나오게 되는 것이다.」⁵⁹⁾ 여기서 市川博士가 朱子の 理란 〈氣와 對照해서 보면 動이 없지만〉〈따라서 보면 動靜이 있다〉고 表現한 것은, 곧 朱子가 이른 바 理란 氣와 같은 有形의 用事力이 아니지만 靜

中)에限定해서 말한 表現일 뿐이다. (氣發의 경우에 理와 氣의 兼發에서 氣가 全然 用事하지 않는) 四端 즉 (本心의 性에서 情이 性과 함께 氣가 用事하는) 七情 즉 (氣質의 性에서 發하는 情이 있음을 否定한 말은 결코 아닐 것이다. 그러므로 理學에서, 艮齋가 栗谷을 敷衍해서 解釋한 部分은 옳지만, 退溪의 解釋에 關한 한, 그의 論議는 역시 折半은 옳지 못하다고 볼 수 밖에 없다. 왜냐하면, 그의 穿鑿 역시 退溪가 이른바 (氣發而理乘之) 즉 栗谷이 말한 氣發理乘의 테두리 안을 맴돌고 있기 때문이다.

그러나, 栗谷止統派를 代表하는 艮齋가, 折衷派에 속하는 拙修齋 및 農巖과 마찬가지로, 栗谷의 氣發理乘 즉 退溪의 氣發而理乘之만은 그것의 本來의 意圖를 살려서 옳게 解釋하고 있는 點은, 높은 評價되지 않을 수 없을 것이다.

e. 外國學者의 見解

現代 中國의 碩學 錢穆博士는, 退溪思想研究 國際學術大會에서, 理一分殊을 다음과 같이 簡潔하게 說明했다. 「그렇지만, 氣에는 반드시 理가 있으므로 一切의 事物 역시 반드시 각각 하나의 性을 具備하고 있다. 生物, 無生物을 論한 것 없이 모두가 각각 性을 가지고 있다. 그리고 性은 제각기 같지 않다. 이것이 곧 程門에서 이른바 理一分殊의 뜻이다. 그러므로 朱子는 또한 그 氣(程伊川이 이른바 萬元之氣를 가리킴)를 論하면, 즉 (朱子가 다르다고 說明한 理)란 筆者의 註釋처럼 理一分殊로서의 理임에 틀림이 없을 것이요, 理一分殊란 곧 (理의 體用)을 가리킨 말인 以上, 錢穆博士 역시 이런 뜻에서 朱子에 있어서의 (理의 動)을 認定하고 있다 하겠다. 그렇다면, 같은 글에서 退溪는 줄곧 朱子를 尊崇하는 듯 하다고 말한 錢穆博士가 유독 退溪의 理에만은 (理一分氣) 즉 (理의 體用關係)로서의 (理動)이 없다고 보았을 리가 없을 것이다.

現代 日本의 碩學이자 李退溪研究의 權威者인 阿部吉雄博士는, 退溪의 理란 (氣를 움직이고 統率하는 根源的實在)라 하고, 이 解釋을 뒷받침하려는 配慮에서인 듯, 朱子의 理란 (氣의 活動의 法則인 동시에 氣를 規制하며

〈세차제主宰〉하는 理를 〈無爲〉라 함은 正寧 〈不整合한 論議〉에 틀림 없을 것이다. 그렇다면 艮齋는 왜 栗谷의 이러한 不整合을 補充하지 않았을까? 그것은 그가 栗谷의 氣發理乘 一途의 原則을 固守했기 때문일 것이다. 만약에 艮齋가 氣發理乘 一途의 비두리를 넘어서 그가 말하는 〈自在하는 理〉 즉 栗谷이 이른 바 〈宰制하며 命令하는 理〉를 〈無形 有爲의 보다 積極의인 主宰力〉으로까지 擴張시켰다면, 그에 의하여 補充된 栗谷의 理는 退溪의 理에 한결 가까워졌으리라라는 것은 거의 疑心할 餘地가 없는 일이라 하겠다. 그럼에도 艮齋의 退栗融合의 折衷論에는 例外 없이 栗谷의 氣發理乘 一途라는 定理가 붙어다니기 때문에, 그의 論議에 늘一抹의 瑕疵가 있게 됨을免할 길 없는 것은 실로 哀惜한 일이 아닐 수 없다. 그는, 四端 七情이 모두 理와 氣의 〈兼發〉이어서, 發함의 〈本源을 캐서 보면〉 兩者가 모두 〈理의 發〉이고, 發함의 〈能動・被動에 着眼해서 보면〉 兩者가 모두 〈氣의 發〉이지만 七情은 能動的인 氣發이며 四端은 被動的인 氣發이요, 또한, 四端 七情을 〈섞어서 말하면 未發의 中은 大本이며 七情은 大用이 되기에 四端이 그 가운데 있다〉는 點을 들어서, 兩先生의 論議를 融和시키려 했다. 즉, 「나는 살피건대, 情을 一般의 論하여 적어도 그것이 發해 오는 本源이 되는 자리(處)를求하면, 특히 四端만이 理의 發이 아니고 七情 역시 理의 發이다. : 栗谷이 또한 情이란 萬般에 걸쳐서 있지 만 어느 한 가지도 理에 淵源하지 않는 것이라고는 없다고 말한 것이 이것이다. 만약에 情을 能動과 被動에 着眼해서 나눈다면, 특히 七情만이 氣의 發이 아니고 四端 역시 氣의 發이다. : 退溪가 또한 性에는 形影이 없어서 마음(心)으로 因해서 發用에 터전을 마련해준 것이 情이라고 말한 것이 이것이다. 가만히 생각건대, 四端 七情을 물을 것이 없이 모두 理의 發 또는 氣의 發이라 할 수 있다. : 退溪는, 또한, 만약에 섞어서 말하면 未發의 中은 大本이 되고 七情은 大用이 되어서 四端이 그 가운데 있으니, 好學論과 中庸 같은 것이 이것이다 라고 말했다. 이것과, 栗谷이 七情을 말하면 四端은 그 가운데 있다고 말한 것은, 마치 한 입에서 나온 것 같고 달리 가리키는 바가 없다.」55 그러나, 艮齋가 省察한 이 글에서, 〈理에는 形影이 없기에 마음이 그 發用의 터전을 마련해 준다〉고 退溪가 말한 것은 理가 〈無形〉임을 表現한 말일 뿐이며, 理가 〈有爲〉임을 否定한 말은 결코 아니고, 또한 〈未發의 中은 大本이 되고 七情은 大用이 되니 四端이 그 가운데 있다〉고 退溪가 말한 것은 〈未發의

e、栗谷正統派의 境遇의 分析

良齋 田愚는、栗谷 本來의 意圖를 살려서、理와 氣의 不相離 不相雜의 觀點에서、栗谷보다 더욱 意識的으로 主理 主氣 가운데서 어느 쪽으로도 치우치지 않으려 한、中間派의 態度를 가진 學者였다。그런 意味에서、그는 栗谷의 本意를 한결 發展시킨、眞正한 栗谷正統派의 代表의 人物이라 하겠다。

그를 除外한 極端의 主氣論者들은、대체로、다음과 같은 論據에서 退溪를 非難했다。즉 마음(心)이 性과 情을 統한다는 것은、未發인 性이 發하면 已發인 情이 된다는 뜻이다。그러나、凡인의 性이란、理가 氣質 가운데 떨어져 있는 것(理在氣質之中)이기 때문에、氣質之性이라는 하나의 性이다。따라서、氣質之性 一性인 現實의 人間 그러므로、氣質之性 一性인 사람의 性이 發하면 理와 氣를 兼한 七情일 수밖에 없고、이 七情 가운데서 善一邊만을 指摘한 것이 四端이다。朱子語類에〈四端은 理의 發이며 七情은 氣의 發〉이라 쓰여 있는 것은、본시、記錄者 輔漢卿의 誤記에 緣由한다。云云。

그러나、이러한 말에 反論을 퍼는 것은、그렇게 어려운 일은 아닐 것이다。즉、人間의 性은 물론 氣質之性 一性이기도 하지만、그 가운데서도 本然之性이 〈意識〉내지는 〈自覺〉될 수 있기에 이런 뜻에서 本然之性은 氣質之性과 〈對待〉하고 있으며、이 渾然한 一性이 〈發할 때〉、本然之性이 發해서 그것 즉 理에 〈附屬된〉 氣가 〈全然 用事하지 못하면〉 純善 즉 四端이 되고、氣質之性이 發해서 氣가 〈用事하면〉 善·惡 즉 七情이 된다 함이、退溪의 本意일 것이다。이처럼 氣質之性 가운데서도 本然之性이 〈自覺〉내지는 〈意識〉될 수 있으므로、그것을 〈擴而充之〉해서 사람은 聖人이 될 수도 있지 않겠는가。그리고 그들은 마음(心)이란 氣라 하지만、그것은 그 가운데 떨어져진 理 즉 性에 對해서 말한 表現일 뿐이고、性을 包含한 마음(心)全體가 곧 氣라는 뜻은 아닐 것이다。뿐만 아니라、理之發 氣之發은 輔漢卿의 誤記라고 그들은 考證하지만、語類의 編纂에 朱子 自身이 闕誤했을 때 이에서

理發而氣隨之에 關한 論議 (下)

目 次

全 斗 河

I、退溪에 있어서의 理發而氣隨之와 氣發而理乘之의 含義

II、栗谷의 論理의 異質性 및 그에 있어서의 退溪의 要素의 發掘

III、理發의 論據 및 그것의 참된 뜻

(a) 朱子의 境遇

(b) 退溪先生 自身の 言明

(c) 主理派의 解釋에 對한 管見

(d) 折衷派의 解釋에 對한 管見

(e) 栗谷正統派의 境遇의 分析

(f) 外國學者의 見解

IV、結論 對待關係↓爲主의 問題↓理와 氣의 勝負↓理의 規制力(自己制約)↓自己限定↓

理一分殊↓理氣의 強弱의 含義의 分析↓普遍的 善과 個人的 善

李東國	及門	安東郡陶山面溫惠洞
金達洙	及門	安東郡臥龍面債邱洞
金容範	及門	安東市花城洞一四斗四五
李東珍	及門	安東市北門洞
朴敦陽	淵源	安東市東部洞
李虎遠	淵源	安東郡一直面望湖里
金海東	淵源	安東郡吉安面默溪洞
金大鎮	淵源	安東市南門洞二二三
權應祀	及門	釜山市中區中央洞二街四五
李珣鎬	及門	大邱市北區魯院洞二街一五
朴鍾浩	淵源	尙郡郡南城洞
宋潯煥	淵源	尙州郡功城面鳳山洞
權五根	淵源	安東郡豐川面佳日里
劉學鍾	淵源	大邱市南區大鳳洞四五三
金熙現	淵源	大邱市東區新川洞九八五斗九三
崔載洗	淵源	晉州市三賢洞女子高等學校

裴錫禹	淵源	大邱市中區三德洞二街二九斗一
李時寧	淵源	義城郡丹密面書堤里
李寅錫	淵源	大邱市南區大明洞一六九四
金奎準	及門	大邱市中區大鳳洞四六〇
許俊寧	淵源	釜山市南區大淵洞一七五斗六
趙元衍	淵源	釜山市東萊區中區一三九四
李在春	淵源	釜山市中區大廳洞三街七
李應洛	淵源	釜山市釜山鎮區田浦洞六七四
甘喜祚	淵源	釜山市西區大新洞三街五〇五
李健中	淵源	釜山市西區富民洞三街六七
權鍾萬	淵源・宗孫	安東郡豐川面佳日里
李好淳	淵源	大邱市東區壽城洞九六斗二五一
高皓林	淵源	開慶郡店村邑興德二里
安康煥	淵源	서울市冠岳區舍堂洞四一九斗一四八
文馨東	淵源	達城郡花園面仁興里
南應時	淵源	盈德郡寧海面元邱里

▼.....陶山書院、3月31日 春亭 거형

陶山書院에서는 1884년 陽明學 傳 授 후 처음으로 3月31日 (2月12日) 春亭 거형을 傳授했다.

또한 陶山書院 傳授에서는 과거 1名이다. 齊有司를 5名으로 불리기로 決定했으나, 吏로 任命된 齊有司는 成均館大學校의 權正軍敎授, 金星의 會長인 且 滋陽先生, 성주유림의 李鍾英先生 등 3분이다.

▼.....退溪學研究後授會 會員名單

歐美文明의 威力에 압도되어 傳統의인 것이라면 무조건 前近代의인 遺物로 취급하는 文化的 쇼크 現象 속에서, 傳授를 繼承하고 우리 민족의 精神的 主體性을 재고하려는 退溪學研究院의 지나온 발자취는 한마디로 외로운 行進이었다.

그러나 75년부터 경향 잡지의 뜻있는 분들로부터 일기 시작 退溪學研究 後授의 불결은 그 結實을 맺어, 退溪學研究 後授會가 발족되었다 함은 本學報 第七輯에 이미 알려드린 바 있거니와, 우선 一次的으로 그名單을 아래와 같이 게재한다.

許 洽 淵源
李東俊 及門
李家源 及門
李鈞泰 淵源

大邱市中區鳳山洞一八五의 一七
서울市鍾路中區明倫洞三街一二七
서울市鍾路區明倫洞三가三九
漆谷郡松川面新洞里

李承玉 及門
李範教 及門・宗孫
李東恩 宗孫
申基勲 及門
申聖生 及門
柳吉榮 及門・宗孫
琴容國 及門・宗孫
鄭元植 及門
張基八 淵源
朴用河 淵源
金文會 淵源
金在錄 淵源
李長浩 淵源
鄭時鎮 淵源
郭禮淳 淵源
禹鍾殖 淵源
柳時福 及門
金浩潤 淵源
邊用大 及門
金時寅 及門・宗孫
張碩基 淵源
柳時良 及門

慶北清道郡清道邑七
安東郡陶山面溫邑洞
安東郡陶山面土溪洞
大田市元洞九二
青松郡巴川面中坪里
釜山市西區岩南洞二六
大邱市中區三德洞一街三九의三四
星州郡修倫面枝村里
서울市
永登浦區汝矣島아파트B棟六〇六
釜山市東萊區溫溪洞一六四의一五
大邱市東區巴洞一八의一五號
大邱市南區大明洞一六七의八
大邱市中區壽洞一八大
大邱市中區桂山洞二街一七一
安東市平和洞七一
安東市西部洞九一の三
安東郡西後面金溪洞
安東郡西後面金溪洞
安東郡西後面城谷洞
安東郡豊川面河回洞

까지 삼으신 先生을 진심으로 哀悼하며 冥福을 비는 바이다.

▼.....本院 李東俊委員 訪日
今年 五月 日本 東京에서 開催되는 退溪學研究 國際學術大會 事務協議次 本院 李東俊先生은 지난 二月 八日 渡日, 日本 李退溪研究會 運營委員들과 協議하고 歸國했다. 이번 會議에서 확정된 韓國側 參加名單은 다음과 같다.

李寅基(文博, 嶺南大 總長) 金泳哲(文博, 慶北大 總長)
李家源(文博, 延世大 教授) 韓明洙(哲博, 慶北大 教授)
裴宗鎬(延世大 教授) 金基台(哲博, 慶北大 教授)
柳正東(哲博, 成均館大 教授) 洪淳完(慶北大 教授)
鄭喆洙(慶北大 教授) 全斗河(國民大 教授)
宋兢燮(慶北大 教授) 申一澈(哲博, 高麗大 教授)
李完載(嶺南大 教授) 徐元燮(慶北大 教授)
尹絲淳(哲博, 高麗大 教授) 李東歡(成均館大 教授)
劉明鍾(退溪學研究院 研究員) 許治(李退溪研究會後援會 理事長) 李東恩(恩鶴) (退溪先生 第十五代 主孫)
朱 厚(朱子 後孫) 李東俊(退溪學研究院 代表)
李聖鮮(慶南大 道 教育監) 柳承國(哲博, 成均館大 教授)
安炳周(成均館大 教授) 朴洋子(退溪學研究院 幹事)
▼.....栗谷思想研究院, 韓國思想學術討論大會 盛了
栗谷思想研究院에서는 栗谷의 生涯 四百四十周年을 맞이

하여 2月 15日 新聞會館 講堂에서 韓國思想學術討論大會를 開催했다.

이번 大會에 發表된 演題 및 講師名單은 다음과 같다.

〈基調講演〉

韓國思想의 主體性.....崔昌圭教授

〈研究發表〉

第一分科 (哲學 및 思想)

栗谷思想과 韓國哲學의 本質.....尹絲淳教授

第二分科 (教育 및 文化)

栗谷의 教育理念과 韓國教育의 精神的 座標...孫仁錄教授

第三分科 (政治 및 社會)

韓國의 政治的 傳統과 栗谷의 經世思想.....李之溫先生

第四分科 (歷史 및 傳統)

韓國史에서 본 栗谷의 生涯와 思想.....李丙壽博士

〈討論參加者〉

金容九先生(韓國日報社) 裴宗鎬教授(延世大) 柳炯鎮博士

(漢陽大) 李洪九博士(서울대) 崔永勳先生(國史編纂委)

▼.....本報 編輯委員 交替

本學報 編輯委員會에서는 朴連鴻博士와 李炳殷博士의 逝去로 缺員이 된 編輯委員 後任으로 成均館大學校의 李佑成教授와 高麗大學校의 申一澈教授 두 분을 正式기로 決定했다. 앞으로의 寄與의 期待가 크다.

退

溪

學

界

消

息

- ▽ 安東에 退溪先生記念館
- ▽ 陶山書院行 道路擴張
- ▽ 退溪先生墓所 參謁道路 完成
- ▽ 本報 編輯委員 李相殷博士 逝去
- ▽ 本院 李東俊委員 訪日
- ▽ 栗谷思想研究院、韓國思想學術討論大會 盛了
- ▽ 本報 編輯委員 交替
- ▽ 陶山書院、3月 31日 春亨 거행
- ▽ 退溪學研究後援會 會員 名單

▼.....安東에 退溪先生記念館
安東市와 安東教育廳은 金甌台同으로 市立圖書館을 增築함에 있어, 一層 32평을 退溪先生記念館으로 使用키로 決定했다고 한다.

이를 계기로 安東의 靑丘 학자들은 退溪先生의 由緒地인 본고향에서도 研究를 소홀히 할 수 없다 하여 畵堂을 形成하는 등 활발한 움직임을 보이고 있다 한다. 반가운 소식이 아닐 수 없다.

▼.....陶山書院行 道路擴張
陶山書院으로 가는 路幅 9미터의 道路 擴張工事は 今年 一月五日 起工式을 갖고 그후 工事が 순조로히 進行 중이다. 完工期日은 六月末이며 包裝完成은 年末까지라고 한다.

▼.....退溪先生墓所 參謁道路 完成
退溪先生墓所를 參謁하는 道路는 지금까지 整備가 안되어 不便이 많았는데 慶尙北道와 安東郡의 協力으로 最近 完成을 보아 앞으로 墓所를 參謁하는 분들의 큰 便宜가 될 것으로, 반가운 일이다.

▼.....本報 編輯委員 李相殷博士 逝去
昨年 三月 冽巖 朴鍾鴻博士가 逝去하고 十二月 二十九日에는 卿輅 李相殷博士가 연달아 別世하여 本研究院으로서는 두 팔을 잃은 것 같은 허전한 감을禁할 수 없다. 生前에 誠心誠意로 退溪學研究를 振作시키기 위하여 노고물아

實	四千	九百	三十	五分
初案	四 除四千	九 除九百		
再除		二 百	三 十	五 分
減計				

≡≡	≡≡	≡≡	
≡≡			
	≡≡		
			≡≡
			≡≡

退溪學報 第十四輯 豫告

卷頭辭

隨想

特輯

近世 東아시아에 있어서의 朱子學과

李浪溪 國際學術大會

退溪先生文集 題註・符號(三)

李家源

退溪逸話選(三)

鄭飛石

退溪弟子列傳(十二)

李家源

退溪名賢評註 李仲久書(七)

李東觀

退溪名賢研究・啓蒙傳疑(十)

姜天奉

退溪學界消息

退溪學研究院 刊行圖書案內

社告

退溪學報가 創刊된지도 어언 三年입니다.

그 동안 退溪先生 淵源家는 물론이요, 中國・日本等 國內外學界로부터의 至大한 關心 속에서 號를 거듭하기 이번으로 열 다섯 번 째가 됩니다.

이를 계기로 本誌를 傳統文化의 繼承을 위한 國民의 研究誌로서 더욱 發展시키고, 한층 알찬 內實을 期하고 共同學讀者 여러분의 積極的인 參與를 期待합니다. 要領은 다음과 같습니다.

▼ 退溪學을 主題로 한 研究業績 學界消息을 알려 주십시오.

▼ 退溪學 및 韓國學關係 研究誌・會誌・學報 등을 보내 주십시오.

▼ 本學報에 실린 論文・連載物 등에 대한 意見을 보내 주십시오. 혹 未審한 點이 있을 때는 質疑도 歡迎합니다.

▼ 退溪先生 및 淵源 名賢들의 숨은 遺稿・書簡・詩藪 등의 所在을 알고 싶습니다. 또 혼자서만 간직하기 아까운 口傳逸話 등도 적어 보내 주시면 誌面을 아끼지 않겠습니다.

● 보내 주신 消息이나 資料들에 대해서는 檢討後 誌面을 割愛하는 물론 退溪學報 贈呈 등 應分의 報答을 할 것입니다.

退溪學研究院

商十五			
萬	千	百	十
一萬	四千	三百	
初除	九 除九千	四 除四百	
再除	五 除五千	五 除五百	
三除		二 除二百	
減計			二百分

상제법(商除法)은 바로 五를 위의 단위에 놓고, 五九는 四十五를 불러 四천 五백을 제한다. 또 四五는 二十을 부르고 二백을 제하면 남는 것이 위와 같다.

만일 제제법을 쓴다면 먼저 구위의 수신하가사(隨身下加四)를 불러 四를 백의 자리에 놓고, 다음 봉구진일십(逢九進一十)을 불러서 五천이 된다. 또 四五는 二十을 불러 二백을 제하면 남는 것이 이상과 같다.

四천 아래에 四를 놓으면 천의 자리에서 九백이 四가 된다. 一·九을 라가면 五가 되고, 또 二백을 제하면 五일이 된다.

〔解〕▲日法 九百四十分으로 一萬四千三百을 除하여 十五日과 二百分을 얻는 布算法은 아래와 같다.

여기에서 一萬四千三百에 對한 數는 上述한 바 있으므로 略說하고, 또한 而一法과 歸除法도 本文에서 應用하지 않았으므로 商除法을 써서 그 說明과 圖示를 붙인다.

위의 布算을 商除法으로 하면 먼저 實數인 一萬四千三百을 위에 놓고 法數인 九百四十을 아래에 놓은 다음, 商數의 一을 놓고 一九는 九를 불러 九千을 除하고, 또 一四是 四

로 四百을 除하며,

다음 商數 五를 놓고 五九는 四十五를 불러 四千五百을 除하며, 四五는 二十으로 二百을 除하면 商數는 十五가 되고 餘分은 二百이 된다.

이를 圖示하면 아래와 같다.

▲氣策 十五日·二百〇五分六二半을 二十四氣로 乘하여 全日數 三百六十과 餘分 四千九百三十五分을 얻는 布算法은 먼저 實數인 十五日을 위에 놓고 法數 二十四를 아래에 놓은

		一	三
一	三	三	三
	三	三	三
	三	三	三
		三	三

다음, 百位에서부터 起算하여 一·二·三·四·五·六·七·八·九·十·十一·十二·十三·十四·十五·十六·十七·十八·十九·二十·二十一·二十二·二十三·二十四·二十五·二十六·二十七·二十八·二十九·三十·三十一·三十二·三十三·三十四·三十五·三十六·三十七·三十八·三十九·四十·四十一·四十二·四十三·四十四·四十五·四十六·四十七·四十八·四十九·五十·五十一·五十二·五十三·五十四·五十五·五十六·五十七·五十八·五十九·六十·六十一·六十二·六十三·六十四·六十五·六十六·六十七·六十八·六十九·七十·七十一·七十二·七十三·七十四·七十五·七十六·七十七·七十八·七十九·八十·八十一·八十二·八十三·八十四·八十五·八十六·八十七·八十八·八十九·九十·九十一·九十二·九十三·九十四·九十五·九十六·九十七·九十八·九十九·一百·一百〇五分六二半을 위의 法數 二十四를 아래에 놓은 다음, 千位에서부터 起算하

결기의 수인 十五日・二백五十分二兩을 놓고 二十四결기로 곱셈하면 와전한 남수 二백六十과 남은 부분의 합계가 四천九백三十五分이 되는 계산법(算理의 원리를 수해석한 계산법)이다.

○三五는 十으로 이(釐)의 자리를 일(兩)을 놓고 앞의 일(兩)과 합하여 九리(釐)가 되며, 四五는 二十으로 호(毫)의 자리를 일(兩)을 놓고 앞의 일(兩)과 합하여 十호(毫)가 되어 一리가 올라가 九리와 합계 一분이 되면 이수(兩)의 자리는 비제(非計)된다.

이것이 四천九백三十五分이다.

○三은 四로 이(釐)의 자리를 四를 놓고 二四는 八로 호(毫)의 자리를 八을 놓으며 법은 한 자리를 물려 놓는다.

○二는 十로 호(毫)의 자리를 二를 놓고 앞의 것과 합하여 十三이 되며, 분(分)의 자리에 二를 놓고, 四六은 二十四로 또 분의 자리에 二를 놓으며 제자리에 四를 놓는다.

법은 한 자리를 물린다.

○二五는 十으로 백의 자리에 一을 놓으면 앞의 것과 합하여 九백이 된다. 四五는 二十으로 十의 자리에 二를 놓고 법은 한 자리를 물려 놓는다.

○二二는 四로 천의 자리에 四를 놓고, 二四는 八로 제자리. 八을 놓은 다음에 법은 두 자리를 물려 놓는다.

법의 산가지는 천의 자리에서부터 놓는다.

○二五는 十으로 백의 자리에 一을 놓으면 앞의 것과 합하여 三백이 된다. 四五는 二十으로 十의 자리에 二를 놓으면 앞의 것과 합하여 六十이 된다. 이것이 三백六十이다.

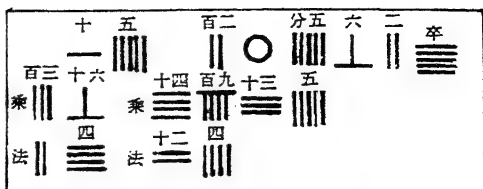
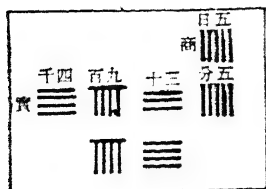
○二二로 백의 자리에 二를 놓는다.

一四로 四로 十의 자리에 四를 놓고 법은 한 자리를 물린다.

법의 산가지는 백의 자리에서부터 놓는다.

남는 부분의 합계인 四천九백三十五분을 남의 셈법인 九백四十分으로 나눴셈하면 五일과 二백三十五분이 되는 분법(分法)

이일법(而一法)은 五로 제하는 때는 五를 놓아 두어 五일이 되고, 남은 것은 위와 같다.



○二如二於百位下二。

一四如四於十位下四。法退一位。法算置自百位。

置餘分之積四千九百三十五分。以日法九百四十十分除之。得五日零二百三十五分法。

而一法。五除五。置爲五日。餘如右。

商除法。直下五於上單位。呼五九四十五。除四千五百。又呼四五二十。除二百。餘如右。

若用歸除法。不下商算。先呼九歸。隨身下加四。乃加四於百位。次呼逢九進一十爲五千。又呼四五二千除二百。餘如右。四千下加四。則在千位爲九百者四。進一九則爲五。又除二百。成五日也。

〔譯〕● 다시 九백四十분으로 一만四千三백을 제하면 十五일이 되고 二백이 남는다는 법

이일법(而一法)은 제하는 수가 복잡하므로 여기서는 쓰지 않는다.

상제법(商除法)은 먼저 一을 十의 자리에 놓고 一九는 九를 불러 九천을 제하며 一四는 四를 불러서 四백을 제한다. 법은 한자리를 물려 놓는다.

다음 五를 단위에 놓고 五九는 四十五를 불러 四천 五百을 제하며, 四十五는 二十을 불러 二백을 제하면 二백이 남는다.

만일 귀제법(歸除法)을 쓴다면 상(商)을 놓지 않고 먼저 구귀법(九歸法)의 수신하가일(隨身下加一)을 불러 一을 천의 자리에 놓으며 또 四十으로 소귀일일사(所歸一一四)를 불러 四백을 제한다. 법은 한자리를 물려 놓고 구귀(九歸)의 수신하가사(隨身下加四)를 불러 四를 백의 자리에 놓으면 十三이 되며, 봉우진일십(逢九進一十)을 불러 四를 九백의 자리에 올리고 또 四五는 二十을 불러 二백을 제하면 二백이 남는다.

九천을 구귀(九歸)로 하면 九백이 십이 될 것이니 모두 四백十日을 제한다. 四천을 구귀로 하면 九백이 四가 될 것이니 모두 一・九를 올리어 五가 되고, 또 二백을 제하면 五일이 된다. 이른바 소귀일(所歸一)은 곧 九백이 십이 됨을 가리키어 말하는 것이다.

位數 4 位수 被除數 除數의 몫이 되니, 몫의 數의 被除數인 12345를 12335와 같게 된다.

이를 圖示하면 아래와 같다

復以九百四十分。除一萬四千二百。得十五日。餘二百以下法。

法。以除數繁複。不用於此。

納除法。先下一於十位。呼一九除九千。呼一四除四百。法退一位。

次下五爲單位。呼五九四十五。除四千五百。呼四五十。除二百。餘二百。

若用歸除法。不下商算。先呼九歸。隨身下加一。乃加一於千位。又以四十。呼所歸一。一四除四百。法退一。呼九歸。隨身下加四。乃加四於百位。爲十三。呼逢九進一十。九進四九百位。又呼四五除二百。

餘二百。以九千爲九歸。則爲九百者十。并除四百十日也。以四千爲九歸。則爲九百者四。并進一九。爲
五。又除二百五日也。所謂所歸一。卽指爲九百者十而云也。

置氣策一十五日及二百〇五分六二半。以二十四氣乘之。得全日三百六十及餘分之積四千九百三十五分。算法。從首位。大數算起。

(二)五十。於釐位下一。并前爲九釐。四五二十。於毫位下一。并前爲十毫。上爲一釐。與九釐上爲一分。則此數位遂空。是爲四千九百三十五分。

一二三四於釐位下四。二四八於毫位下八。法退一位。

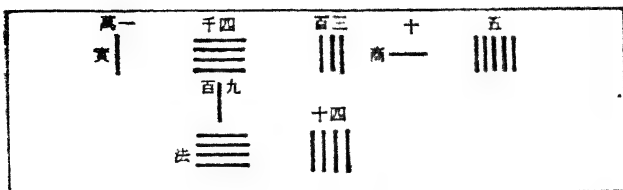
二六十二於十位下一。并前爲三十分位下一。四六二十四於分位下一。本位下四。法退一位。

(二) 二五十於百位下一。并前爲九百。四五二十於十位下一。法退一位。

(二)三四於千位下四。二四八於本位下八。法退二位。

法算置自千位。

二五十於百位下一。并前爲三百。四五二十於十位下一。并前爲六十。是爲三百六十。



△承前▽

二解二 ▲二歳の二十四節氣を二 實數が 三百六十五日・二百三十五分이 되고, 或數를 들어 말하면 三百六十六日이라 이른다.

그런데 이 한 節氣의 日數는 대개 十五日로 算定하지만 二 實數로 말하면 十五日・二百五十六二半이 되는 것이다.

이 實數를 二十四節로 乘하면 完全한 日數가 三百六十이 되고 餘分이 四千九百三十五分이 되는데, 이를 日法의 九百四十分으로 除하면 五日과 二百三十五分을 얻게 된다.

그리고 위의 全日 三百六十과 餘分의 五日・二百三十五分을 合算하면 全一歲의 實數인 三百六十五日・九百四十分의 二百三十五分이 된다는 뜻이다.

이 節氣日數인 氣策이 十五日・二百五十六二半이 되는 根據는 곧 三百六十五로 日法 九百四十分을 乘하여 얻은 數는 三千四萬三千一百이 되는데, 여기에 四分度之一日인 二百三十五分을 納子로 加算한다면 總三千四萬三千三百三十五가 된다.

이를 二十四節로 除하면 一萬四千三百五十六毫五忽을 얻게 되며, 이를 다시 日法 九百四十分으로 除하면 十五日과 一百五十六毫五忽을 얻게 되므로 이 十五日・二百五十六二半이란 곧 氣策의 實數가 되는 것이다.

▲三百六十五度로 日法 九百四十分을 乘하여 三千四萬三

十一百五十七 布算原圖 먼저 實數 三百六十五를 위의 布算原圖에 代入하여 算을 행하면 三九七二二七二毫十萬位에, 七毫 萬位에 놓으며, 三四七 十二로 一毫 萬位에, 二毫 千位에 놓으면 上記 布算原圖의 初乘과 같이 二十八萬二千이 된다.

다음 六九는 五十四로 五毫 萬位에, 四毫 千位에 놓고, 五十四六은 二十四로 二毫 千位에, 四毫 百位에 놓으며, 다음 五九는 四十五로 四毫 千位에, 五毫 百位에 놓고, 四五는 二十로 但二毫 百位에 놓으면 이 合數가 三千四萬三千一百이 되고 納子 二百三十五분이 加算하면 總三千四萬三千三百三十五가 된다. 이를 圖示하면,

	單	十	百	千	萬	十萬
初乘					二 於萬位	三 於十萬位
再乘				二 於千位	一 於萬位	
三乘			四 於千位	五 於萬位	〇 進十萬位	
四乘		四 於百位	五 於百位	二 於千位	一 於萬位	
五乘		五 於百位	二 於百位	四 於千位	五 於萬位	
六乘		二 於百位	三 於百位	一 於千位	進千位	
加計			一百	三千	四萬	三十

啓蒙傳疑研究 (九)

姜 天 奉

明蓍策第三

□ 目 次 □

- | | |
|-------------|----------------|
| 一、五衍爲五十圖 | 七、玉齋掛扚數諸八卦象圖 |
| 二、已虛了天一之數 | 八、蔡氏四十九蓍虛一體數圖 |
| 三、蓍之數七 | 九、體數用數 |
| 四、四象虛以相待圖 | 一〇、老陽居一而含九註胡氏說 |
| 五、四象變數 | 一一、而況掛扚之數註胡氏說 |
| 六、老陽少陽得奇策本數 | 一二、當期之日註法閔法 |

後，其往來時，可得「番奉拜耶」，「良齋年譜」葉六
一七。

(四一)「良齋文集」卷五·六의 前면에 수록된 附대산
著述이다.

(四二)「四月與同門·會陶山·議建尙德祠。」(「良齋年
譜」葉七.)

(四三)「癸酉十一月朔，赴伊山書院，奉安退溪先生。歸
路與琴柏堂輔，李蒙齋安道，張清齋諡，同宿巴寺，以
叙悲感之懷而還。」(「全上」)

(四四)「良齋年譜」葉八 參照。

(四五)「良齋文集」卷四 葉一三一—一四 參照。

(四六)「全上」 葉一五一—一九 參照。

(四七)「全上」 葉二〇 參照。

(四八)「良齋年譜」葉一三一—一四 參照。

(四九)「全上」 葉九—一一 參照。

(五〇)「丙申二月十九日甲辰，終于廬所。嘗以退溪先
生，草書屏風，置左右。是月十八日，病革溘徇，謂諸

子曰：「昔先生之病革溘徇，命移盆梅，今我之算此所
，不謂先生之愛盆梅。」命撤之，翌日卒。」(「全上」
葉一二)

(五一)「五月葬禮安縣北恩溪，坤向之原。」(「全上」)

(五二)「乙卯錄衛聖功臣一等，贈嘉善大夫吏曹參判，兼
同知義禁府事。」(「全上」 葉一三)

(五三)「顯宗乙巳十月日，榮川士林，奉安位版于遼溪精
舍，廟號曰：「道存祠。」」(「全上」)

(五四)「肅宗辛未，陞號遼陰書院。」(「全上」)

(五五)「辛卯移建書院於舊基西，簽谷午向。」(「全上」)

(五六)「葉一一—一四 參照。」

(五七)「良齋文集」卷七 葉一一 參照。

(五八)「全上」 葉一五 參照。

(五九)「全上」 葉三八—三九 參照。

(六〇)「全上」 卷二 葉一〇—一七 參照。

(六一)「全上」 葉一七—二五 參照。

譜一(集五)

(二八)『名上退溪先生書，賀家禮及曆說。退溪先生曰：

「按此九道之說，正合鄙意，當初雖學九衍之法，而實不知其妙，觀此乃釋所疑。」(全上) 葉五一六

(二九)『庚子築退溪精舍。溪之上流，山麓平夷爲臺，乃築精舍於其上，以爲養省棲息之所。有：「抱病窮居試養心」之句。又有祝省齋，觀書軒，驗爲寮，活潑臺，君子塘諸詠。堂名齋號，皆奠定於退溪先生。」(全上) 葉六

(三〇)『以退溪先生命，造璫璣玉衡，至今藏在陶山。』(全上)

(三一)『良齋의 第一書는 그의 文集 卷三 葉四〇—四一에 실렸으나, 第二書는 遺失되었고, 退溪의 答書는 모두 「退溪文集」 卷三六 葉一九—二一에 실려 있다.』

(三二)『八月易東書院落成，陪退溪先生往赴。』(良齋年譜) 葉六

(三三)『九月陪退溪先生，遊伊洞。時先生率一二冠童，先登伊洞，且還，蒼頭報曰：「退溪先生，來入烟霞中。」疾趨而進，先生獨坐丹楓下，瀾石邊，笑曰：「君已還邪？」酒一行，講義理。明日贈詩二絕，云：「野菊時開撲馬香。出尋泉石倚斜陽。欲呼君去同遊賞，人道君先入杏莊。」王法戒前小有天。丹樓遙隔紫雲烟。何當鑿出瑤池水，滿種蓮花更可憐。」(全上)

(三四)『侍坐溪堂，講啓蒙。時退溪先生，冠程子冠，衣深衣，開柴門，招先生入，曰：「欲試古人衣冠。」正襟危坐，望若泥塑，與人言語，正如一團春風。』(全上)

(三五)『十二月初二日，聞退溪先生有疾，往侍溪堂。』(全上)

(三六)『初七日，退溪先生，命司書籍。是日退溪先生疾甚，令子寂傳言，曰：「汝其司書籍。」即受命而退，與金公富倫靈，得謙卦君子有終之辭，金公掩卷失色。』(全上)

(三七)『八日辛丑，退溪先生易簪。先生不勝山頰之痛，心喪三年，聞望之貧，未嘗不進參，所過，野老以先生往來，知聞望。』(全上)

(三八)『辛未三月壬午，合葬退溪先生于禮安琴芝山南。』(全上)

(三九)『良齋文集』卷七 葉二—二二 「祭退溪先生」參照。

(四〇)『四月與李蒙齋安通書。論退溪先生行狀，及誌文事。答曰：「行狀草，自金士純處，時未送來，故未作改牘之計，當待其來耳。誌文纂定之草，亦未下來，而題誌官，自寧城縣過于此，欲同安東，留待誌片之草，燭于此府，當以爭還朝。念閣門下諸人，齊會易東，以傳寫道稿事，以出回文，想聞聽於左右，而亦必參會於

國。

(七)「二月退溪先生，手書遺書十友，藏宋文公小簡，以與之。」《艮齋年譜》卷二。

(八)「三月晦，侍退溪先生於朋友社，有問答。少霖先生，自溪上步出，趨山，至朋友社，訪梅有詩，曰：『花發巖崖春寂寂，鳥鳴澗樹水潺潺。偶從山後攜童冠，初到山前看客案。』與仲氏頗弘侍坐，問曰：『此詩有言上之樂，上下同流，無所滯礙之妙也。』先生曰：『雖略有此意思，推言之太過耳。』《全上》。

(九)「四月望，陪退溪先生，泛月瀾羅潭。退溪先生，兄子審，孫安直並從之。先生以明月清風韻賦詩，詠前後赤壁賦，夜分乃還。」《全上》。

(一〇)「五月次退溪先生三詩。退溪先生，以家禮小學大學三詩，示之。末句云：『吾汝少年能感發，成人應不相家聲。』《全上》。

(一一)「艮齋文集」卷三 樂七 九「上退溪先生」參照。

(一二)「退溪文集」卷三五 樂二 一「二四」答李玄仲一參照。

(一三)「全上」卷三 樂五二 參照。

(一四)「卷三 樂一〇 一五」。

(一五)「十一月，答退溪先生書。略曰：『夫子不以小子爲孤陋，而竭接性理之原，鬼神之微，而悉誨，敢不自盡乎。』退溪先生，答曰：『書來所說，大槩得之。夫

子之轉，君何易言，以招譏買笑。千萬千萬勿爲也。』因以朱筆，抹去夫子二字。」《艮齋年譜》卷三。

(一六)「艮齋文集」卷七 答李玄仲 一。

(一七)「退溪文集」卷三五 樂三 一「三五」答李玄仲一參照。

(一八)「退溪先生，書手書七先生贊，及敬齋誠白鹿洞規，以與之，揭于所居齋壁。」《艮齋年譜》卷四。

(一九)「八月與同門，侍退溪先生，講客案。」《全上》。

(二〇)「艮齋文集」卷三 樂一五 一「二五」上退溪先生一參照。

(二一)「卷三五 樂三五 五 早 卷三六 樂六 에 이르렀다」。

(二二)「九月陪退溪先生，進往醴壽寺。退溪先生，以明廟因山，在十八日，不安於在家故也。」《艮齋年譜》卷四。

(二三)「十月遊天淵臺，得一絕，末句云：『登臨偶被高僧語，却愧吾心未靜專。』退溪先生答云：『莫向僧言羨梯碑，從來此學在靜專。』《全上》。

(二四)「虔福雲精舍，退溪先生有書。」《全上》。

(二五)「艮齋文集」卷三 樂二五 一「二七」，「退溪文集」卷三六 樂八一 一七 參照。

(二六)「艮齋文集」卷三 樂三七 一「四」，「退溪文集」卷三六 樂一七 一八 參照。

(二七)「三三三月，往巖棲軒，謁退溪先生。」《艮齋年

과 《退溪先生墓誌叙》·《退溪先生墓誌銘》⁵⁶이 있었고, 續集 五卷은 純祖 己丑(一八二九)에 刊行되었는데, 卷一의 《四書質疑》, 卷二의 《周易質疑》, 卷三의 《心經質疑》, 卷四의 《古文質疑》, 卷五의 《家禮註解》 등이 모두 退溪에게 質疑·論定한 著籍들이다.

이들의 著籍을 보아서 良齋는 실로 月川 趙穆에게 못지않을 만큼 退溪에게 親炙을 입은 心悅·誠服한 弟子가 아닐 수 없었다.

良齋는 물론 性理學에 있어서 造詣가 깊었을 뿐 아니라, 兵略·算學·曆法에서도 精通하였던 것이다. 曆法에 있어서는 위에 言及한 璿璣玉衡의 製造도 있었거니와, 《六十甲子陰陽辨》⁵⁷·《年月日時元會運世說》⁵⁸ 등이 있고, 算學에는 《算法圖》⁵⁹가 있으며, 兵略에 있어 《上王世子書》⁶⁰는 壬辰十一月에 右副率로 龍岡山城에 이르러 王世子에게 禦倭의 策을 陳述한 것이요, 《上行在疏》⁶¹는 癸巳正月에 行在所에 나아가 宣祖에게 禦倭의 策을 陳述한 것으로서 그 末段에는 東萊가 陷落하던 그 순간에 金公亮의 質銀과 李慶全·洪汝淳의 駄貨한 일을 論駁하였고, 또 《陣械圖》·《沉水眞木箭圖》·《龜甲船圖》 등을 뒤에 붙였으니, 그 중 龜甲船은 세속 사람들은 李舜臣의 창조로 알고 있으나, 그릇된 것이다. 龜甲船은 太宗때에 이미 있었고, 이때 良齋도 이의 사용을 進言하였던 것이다.

(注)

(一) 『中宗三十六年辛丑, 先生生于榮川南村九龍洞里第。』(『良齋年譜』 葉一)

(二) 『乙卯讀書于清涼山。先生自幼, 端粹溫雅, 不與羣兒戲嬉, 稍長乃勵志讀書。』(『全』 上)

(三) 『戊午秋, 棲清涼山, 受古文於琴惺惺齋。』(『全』 上)

(四) 『己未受業于退溪李先生 因琴公, 進見退溪先生,

先生一見, 而心許之。時尙卯角, 左右或呼名, 退溪先生, 戒之曰: 「李某巨人也。前步甚遠, 爾等敬遇之, 毋或慢也。」因命名德弘, 字曰: 「宏仲」, 呼而至前, 曰: 「子知子名之義乎?」曰: 「未也」。曰: 「德字從行從直從心, 卽行直心也。古人命名, 必因其人, 子其體之。」(『全』 上)

(五) 『辛酉正月, 上退溪先生書。』(『全』 上) 葉二

(六) 『退溪文集』 卷三五 葉一七一 一九「答李宏仲」參

道存祠라 하였고, 國十六年 뒤 肅宗 辛未(一六九一)에 迺溪精舍를 書院으로 陞號하였으며, 國二뒤
에 書院을 齋基서 편 蓋함에 옮겼다. 國
《良齋文集》原集 七卷은 英祖 壬申(一七五二)에 初刊되었는데, 그중에 陶山에 關한 文字가 十에
八을 占有하였음이 特色이다. 그의 詩 中에서 몇 편만을 소개하면 다음과 같다.

人去齋空寂, 秋來櫓自青。
傷心千載後, 山月不堪情。

〈卷一葉一六一七「陶山述懷」〉

大道今寥落, 眞源日益昏。
忽看紋誦廢, 無復典刑存。
急雨墜前路, 淒風入暮軒。
平生杖履地, 秋草掩荒原。

〈卷一葉一七「陶山懷古」〉

石磬斜日訪山梅, 痛憶當年着意栽。
仙馭不回春自老, 芳枝空帶月徘徊。

〈卷二葉九「訪聞山梅有感」〉

모두 懷師・憂道の 眞衷에서 흘러나온 悲涼・感慨한 調子였고, 第三卷의 問目과 書는 모두 退溪
께 올린 것이었으며, 卷四의 書에도 거의 그 同門과의 往復이었고, 第五・六卷은 위에서 言及한
바와 같이 《溪山記善錄》과 《記善總錄》뿐이었으며, 卷七 雜著 중에서도 위에서 言及한 《祭退溪先生》

문을 하였고, 40 六月에 《溪山記善錄》과 《記善總錄》을著述하였으니, 이는 退溪의 平日言行을 상세히 적은 것이다. 41 到 《溪山記善錄》은 그 上에는 《入學之序》·《操存之要》·《窮格之妙》·《誦讀之勤》 등 四節이었고, 下에는 《山水之樂》·《居家之儀》·《祭祀之禮》·《拜受之義》·《接物之容》·《論人物之品》·《論處變之道》·《推恕之仁》·《飲食之節》·《居鄉之事》·《進退之節》·《臨終之命》 등 十二節로 되어 있다.

三十二歲 四月에 同門과 함께 陶山에 모여서 尙德祠의 창건을 의논하였다. 42 그 다음해 十一月에는 伊山書院에 가서 退溪의 位版을 奉安하였다. 43

三十七歲 正月에 陶山院廟에 拜謁하고 一絶詩를 읊었다.

高山仰止墓牆邊。

廟貌洋洋警後生。

香纈今朝陰偶舞，

愧無衡岳致韓誠。 44

三十八歲 正月에 松巢 樵宇에게 答書를 보내 遺集의 刊行에 대한 憂歎을 하였고, 45 六月에 또 松巢에게 答書를 보내어 退溪를 夢中에 拜謁한 것을 이야기 하였으며, 46 七月에 또 松巢에게 答書를 보내어 遺集의 刊行에 대한 憂歎을 거듭 하였다. 47

그 달에 비로소 集慶殿參奉에 除授되었으니, 이는 寒岡 鄭述、貢趾 南致利 등 八賢과 함께 薦書에 올랐는데, 그 薦書의 注에는 《見善興起·勵志讀書》로 되어 있었다. 48

艮齋는 四十一歲이후 十四年 사이에 昌陵·顯陵의 參奉、豐儲倉奉事、宗廟·司饗署의 直長、郊衛司右副率을 거쳐 永春縣監에 이르렀고, 49 五十六歲 丙申二月에 東萊洞 母夫人의 廬所에서 終老하였다. 臨終에 그 곁에 있던 退溪의 草書屏風을 撤去하였다. 50 五月에 禮安縣 愚溪 地向原에 장사하였고, 51 그 뒤 十九年 光海君 乙卯(一六一五)에 衛聖功臣一等에 錄勲되고, 吏曹參判의 贈諡를 받았고, 52 또 五十年 뒤 顯宗 乙巳(一六六五)에 榮川의 士林이 位版을 退溪精舍에 奉安하고 廟號를

二十八歲 正月에 또 心經의 疑義를 質問하였을 때에 退溪는 答書를 보내었다. 26

二十九歲 三月에 巖庵軒에 退溪를 拜謁하였고, 27 저음에는 退溪에게 글원을 올려 《家禮》와 醫說을 質問하였다. 28

三十歲에 河溪精舍를 창건하고 그 堂名과 齋號는 모두 退溪에게 稟定하였다. 29 또 退溪의 命을 받들어 贈號로 衡을 받들어 衡山書堂에 간직하였고, 30 두 차례나 退溪에게 글원을 올렸는데, 退溪 역시 두 차례의 答書가 있었다. 31

八月에 易東書院의 落成에 退溪를 모시고 갔고 32 九月에는 退溪를 모시고 伊洞에 놀아 義理를講하였고, 退溪는 二絶詩를 읊었으니, 이것이 곧 그 師弟 사이 最後의 唱酬였다. 33 그 二絶詩를 莊誦하여 보면 유달리感慨하였다. 곧 溪堂으로 돌아와 모시고 《啓蒙》의 講을 받았는데, 退溪는 程子冠을 쓰고 深衣를 입고 柴門을 열어 艮齋를 불러 드려 古人之 衣冠을 試着하였다. 34

十二月初二일에 退溪의 患報를 듣고 곧 溪堂으로 달려가 侍疾하였고, 35 七月에 退溪는 艮齋에게 命하여 書籍을 정리하게 하였고, 36 八일에 退溪께서 易寶하였다. 艮齋은 山頤의 痛을 이기지 못하여 心喪三年의 禮를 지켰다. 37

三十一歲 三月에 寧芝山 南麓에 會葬한 제, 38 祭文 39과 輓章이 있었다. 그 輓章은 다음과 같았다.

伊洛心傳海外身。 丘林獨樂太平春。

躬行敬義光前哲， 首揭明誠啓後人。

時雨化中羣物茁， 仁風及處萬生新。

那知一夕山齋冷？ 執紼今朝淚滿巾。

〈艮齋文集〉卷一 葉一三〇

四月에 退溪의 長孫 豐齋 安道에게 글원을 보내어 退溪의 行狀・墓誌 및 遺稿의 傳寫에 대한 의

二十一歲 正月에 退溪계 글월을 올려 工夫의 次序를 물었을 때 5 退溪는 答書 6 로써 勸勉하였고, 二月에는 退溪의 手書 朱文公의 小簡을 받았다. 7

三月에 節友社에서 退溪를 모시고 退溪의 詩에 대한 問答이 있었는데, 艮齋는 退溪의 詩意가 沂上的 樂이 있음을 말하였고, 8 四月에는 退溪를 모시고 濯纓潭에 泛月한 제, 明月淸風의 네 글자로써 分韻하여 詩를 읊었고, 9 五月에는 退溪의 《家禮》·《小學》·《大學》에 대한 三詩를 次韻하였다. 10

二十二歲에 또 退溪계 글월을 올려 《中庸》의 疑義를 물었을 때 11 退溪는 答書를 보내어 逐條明辨하였다. 12

二十四歲 여름에 同門 여러 친구와 함께 退溪를 모시고 淸涼山에서 놀았을 때 退溪는 詩를 읊어 同游의 盛을 叙述하였고, 13 겨울에 退溪계 글월을 올려 여러 가지의 質疑와 意見의 陳述이 있었는데, 退溪의 批語와 答論은 함께 그의 文集 중에 실렸다. 14 그 글월 중에 〈夫子〉라는 두 글자가 있었으므로 退溪는 答書에 夫子의 稱을 쉽게 쓸 수 없음을 말하였고 이내 朱筆로써 그 두 글자를 抹去하였다 한다. 15

二十五歲 二月에 淸涼山 普賢菴에 머물렀을 때에 退溪계 글월을 올렸고, 16 退溪의 答書 17 중에 《論語》에 대한 論評이 있었으며, 退溪는 또 《七先生贊》·《敬齋箴》·《白鹿洞規》 등을 手書하여 艮齋에게 주었고 艮齋는 그의 書齋에 걸었다. 18 八月에는 同門과 함께 退溪를 모시고 《啓蒙》의 강의를 들었다. 19

二十六歲에는 退溪계 글월을 올려 服制와 《心經》의 疑義를 질문하였고, 20 退溪의 答書 四度는 모두 《退溪文集》에 실려 있다. 21 그 중 특히 四七理氣의 說에 대한 答問은 실로 眞摯하였다.

二十七歲 九月에 退溪를 모시고 22 龍壽寺에 들어갔고, 十月에 天淵臺에서 退溪를 모셔 唱酬詩를 남겼으며, 23 이내 龍雲精舍에 머물렀고, 24 十二月에 退溪계 글월을 올려 《心經》의 疑義를 質問하였다. 25

● 連 載

退陶弟子列傳 (一一)

李 家 源

〈9〉 艮齋李德弘

艮齋李德弘(一五四一—一九〇)의 字는 宏仲, 艮齋는 그의 號요, 또는 伊洞이라 하였고, 貫은 永川이요, 興海教授 忠穆의 아들이다. 禮安에 살았으며, 榮川 九龍洞 外氏宅에서 났으니, 外祖는 副司直 朴承張이다.¹⁾

十五歲에 淸涼山에서 글을 읽었다. 그는 어렸을 때부터 端粹·溫雅한 天品을 길러 이에 이르러서 뜻을 굳게 세워 글을 읽었다 한다.²⁾

十八歲 가을에 또 淸涼山에 들어가 琴愴齋 蘭秀에게 東文을 배웠으니,³⁾ 愴齋는 退溪先生의 門人이다.

十九歲에 비로소 退溪에게 業을 받았다. 愴齋를 因하여 退溪를 뵈었을 때 退溪는 곧 心許하였다. 그때 그는 아직 總角이었으므로 어떤 이는 그의 兒名을 불렀다. 退溪는 〈李某는 巨人이어서 앞날의 步趨가 심히 기대되니, 그대들은 敬遇하여 후시라도 홀란하게 여기지 말라〉하여 경계하고 이내 이름을 德弘, 字를 宏仲이라 命하여 불려 앞으로 다가 세우고는 〈그대가 그의 이름 뜻을 아는가〉하고 또 〈德字는 「行」·「直」·「心」을 좇은 바 이는 곧 「行直心」이니, 古人이 命名할 때에는 반드시 그 사람의 됄됨이를 보아서 함이니 그대는 이를 體念하라〉하여 그 이름의 뜻을 풀이해 주었다.⁴⁾

退溪主題長篇小說

이
마●金聲翰
作

「李成桂」의 作者가 3年餘의 歲月을 두고 退溪先生의 眞面目을 浮刻시킨 本格歷史小說. 때는 中宗에서 宣祖에 이르는 무렵, 權謀와 術數로 나날이 지새는 非情한 政治의 회오리 속에서 애오라지 “人間”을 살고 “人間”을 닮은 退溪先生의 生涯는 오늘을 사는 우리에게도 示唆하는바 크고 누구나 感動을 禁할 수 없다.

46版・416面・半洋裝・1000원

겨영창대군(永昌大君)을 증살(蒸殺)하게까지 하였다. 그 모양으로 불의의 영화를 누려가며 갖은 작패를 부리다가 마침내 인조반정(仁祖反正) 때에 참형(斬刑)을 당하고 가산(家産)까지 적몰(籍沒)되었다. 이로 인하여 鄭仁弘의 先生인 조 남명도 참혹(慘酷)한 추형(追刑)을 받았었다. 그러한 사실로 미루어 보면 사람을 판단하는 퇴계의 눈이 얼마나 정확했는가를 가히 알 수 있는 것이다.

〈이마〉日本語版

イマ物語

●金素雲
譯

유니크한 主題와 더불어 韓國歷史小說에 新紀元을 이룬 大作이라하여 各界에서 話題를 일으킨 退溪主題小說「이마」의 日本語版. 日本 李退溪研究會側要請으로 刊行된 이 책은 주로 日本國內讀者를 爲한 것이지만 國內에서도 限定部數를 希望者에게 發賣할 豫定이다.

譯者 金素雲氏는 새삼 紹介가 必要없을 정도지만 四十年前 日本第一書房에서 「朝鮮口傳民謡選」을 發刊한 것은 비릇하여 韓國文化의 日本에의 紹介에 크게 寄與한 本氏の 日語는 그들의 生活感情의 機微를 꿰뚫어 日本人들도 혀를 내두를 정도이다.

五月下旬頃 國內發賣豫定.

退溪主題長篇小說

이마

●金聲翰 作

「李成桂」의 作者가 3年餘의 歲月을 두고 退溪先生의 眞面目을 浮刻시킨 本格歷史小說. 때는 中宗에서 宣祖에 이르는 무렵, 權謀와 術數로 나날이 지새는 非情한 政治의 회오리 속에서 애오라지 “人間”을 살고 “人間”을 닮은 退溪先生의 生涯는 오늘을 사는 우리에게도 示唆하는바 크고 누구나 感動을 禁할 수 없다.

46版・416面・半洋裝・1000원

イマ 日本語版

イマ物語

●金素雲 譯

유니크한 主題와 더불어 韓國歷史小說에 新紀元을 이룬 大作이라하여 各界에서 話題를 일으킨 退溪主題小說「이마」의 日本語版. 日本 李退溪研究會 側要請으로 刊行된 이 책은 주로 日本國內讀者를 爲한 것이지만 國內에서도 限定部數를 希望者에게 發賣할 豫定이다.

譯者 金素雲氏는 새삼 紹介가 必要없을 정도지만 四十年前 日本 第一書房에서 「朝鮮口傳民話選」을 發刊한 것을 비롯하여 韓國文化의 日本에의 紹介에 크게 寄與한 金素雲氏의 日語는 그들의 生活感情의 機微를 꿰뚫어 日本人들도 心を 내두를 정도이다.

五月下旬頃 國內發賣豫定。

켜 영창대군(永昌大君)을 증살(蒸殺)하게까지 하였다. 그 모양으로 불의와 영화를 누려가며 갖은 작패를 부리다가 마침내 인조반정(仁祖反正) 때에 참형(斬刑)을 당하고 가산(家産)까지 저물(籍沒)되었다. 이로 인하여 鄭仁弘의 先生인 조 남명도 참혹(慘酷)한 추형(追刑)을 받았었다. 그러한 사실로 미루어 보면 사람을 판단하는 퇴계의 눈이 얼마나 정확했는가를 가히 알 수 있는 것이다.

「그 때, 왕은, 그 고를 향하여, 물고기를 잡았。」

퇴제는 거기서 무엇이냐 물으면, 신성한 곳임을 알게 되었으니, 다름이 없었다.

다음날 아침 두 사람은 정식으로 제자로 입문하는 예식을 갖추려고 폐백(幣帛)을 가지고 퇴제 앞에 다시 나타났다. 왕에게는 제자로 입문하려 하면 필복이나 편이나 그밖의 물품을 가지고 와서 스승에게 큰절을 올리며 폐백을 드리는 것이 정식으로 되어 있었던 것이다.

퇴제는 먼저 정구의 큰절과 폐백을 받으니, 이로써 그를 제자로 삼기를 허락하였다. 그러나 정인옹의 차례가 오자, 퇴제는 손을 들어 큰절과 폐백을 올리기를 거절하면서 이렇게 말했다.

「보아, 그 폐백을 아무것도 아니겠는 것이 아니오, 그대는 그냥 돌아가 추기를 바라네. 그대를 가르치기에는 나는 힘이 부족한 사람임。」

이러하여 정인옹에게만 제자 입문을 거절하고 그냥 돌려보냈다.

다른 제자들이 그 광경을 목격하고 정인옹이 돌아간 뒤에 퇴제에게 그 이유를 물었다.

「신성께서는 어찌하여 정구만을 제자로 받으시고, 정인옹은 그냥 돌려보내셨습니까?」

그러자 퇴제는 조용히 이렇게 대답하였다.

「내가 두 사람의 지동을 살펴보니 정구는 시종일관 관하게 상정(常情)에 따라 행동했지만, 정인옹은 하나에서 열까지 상정에서 벗어난 행동을 하고 있었다. 상정을 벗어난 행동을 하는 사람은 언제 무슨 짓을 할지 모르는데, 그런 사람이 무슨 쓸모가 있다고 글을 가르치겠느냐?」

그 당시 제자들은 그 말을 무심코 들은 셈이었다.

그러나 먼 뒷날에 보면 퇴제의 예언은 너무나도 정확하게 들어맞았다.

퇴제에게서 입문을 거절당한 정인옹은 그 후 남명조식(南冥 曹植)의 제자로 입문하여 대학자가 된 것까지는 좋았다. 그러나 벼슬이 높아지자 그는 사색당쟁의 주동자로서 정철(鄭澈), 윤두수(尹斗壽), 유성룡(柳成龍) 같은 조정의 충신들을 모조리 탄핵하여 조정을 크게 어지럽히다가 급기야는 계축옥사(癸丑獄事)까지 일으

하루는 성주(星州)에서 산삼대의 두 젊은이가 제자로 입문하고자 도산서당으로 퇴계를 찾아왔다. 한 사람은 한강 정구(寒崗鄭逖)요, 다른 한 사람은 내암 정인홍(萊庵鄭仁弘)이라고 하였다.

퇴계가 그들을 만나 보니, 마침 들켜 무더운 날씨였지만 그들은 스승에게 대한 예의를 갖추느라고 도포에 행견까지 치고 왔었다.

수인사가 끝나고 이야기를 나누게 되자, 정구는

「에이 더위!..... 선생님! 더워서 도포를 좀 벗겠읍니다.」

하고 말한 뒤에 도포를 훨훨 벗어서 벽에 걸고 갖가지 벗어 놓더니, 수건으로 땀을 씻는 것이었다. 그런데 그 행동이 스스럼없기 그지없었다. 그러나 정인홍은 그와 반대로 도포와 갓을 벗어 불이기는 커녕 찌는 듯한 더위에도 불구하고 그런 듯이 정좌를 하고 앉은 채 눈썹 한 개도 까딱하지 않았다.

그야말로 극단적으로 대조적인 두 사람의 인품이었다.

학문에 대한 이야기를 주고 받는 동안에도 그들의 대조적인 성품은 그대로 나타나 있어서, 정구는 텅텅하면서 천진스러운 면이 있는 반면에, 정인홍은 말한 마디 한 마디가 자로 잰 듯이 이론이 정연하여 하나도 책자를 데가 없었다.

퇴계는 담화를 나누며 그들의 인품을 세밀히 관찰하고 나서, 그들을 농운정사(隴雲精舍)로 가서 쉬라고 일렀다. 농운정사란 제자들이 숙식하는 방의 당호(堂號)였었다.

두 사람이 농운정사로 물러간지 얼마 후에, 퇴계는 동자(童子)를 불러 이렇게 명하였다.

「너 농운정사에 가서, 오는 찾아온 두 젊은이가 지금 어떤 모양으로 쉬고 있는지 자세히 알아보고 오너라.」

둘자는 잠시 후에 농운정사에 다녀와서 다음과 같이 아뢰는 것이었다.

「제가 그 보았더니, 정구라는 사람은 더워서 못 견디겠다고 하면서 옷을까지 벗어 불이고 수물 가에서 발을 씻고 물을 씻고 양반 법석인데, 정인홍이라는 사람은 옷을 조금도 허트리지 않은 채 좌아하는 부처님처럼 지극히 단정한 자세로 방 안의 당호(堂號)를 읽습니다.」

이 있었다. 혼인 액산이 있을 때 상객에게 대해서는 사돈래 사람들이 모두들 응응하게 접대하는 것이 통례이건만, 퇴계의 경우는 어떻게 된 영문인지 금씨 문중 사람들이 그림자도 얼씬하지 않았다. 오직 주혼(主婚) 한 사람만이 상객을 맞아 주었던 것이다.

그도 그런 것이 금씨가문은 봉화 지방에서 평평거리며 살아오는 세도가였던 관계로, 그들은 문벌도 지체도 없는 퇴계가문과 통혼하는 것을 거족적으로 반대해 왔기 때문이었다.

다만 주혼 혼자만이 우겨서 퇴계가문과 통혼을 했으므로 금씨문중에서는 상객인 퇴계를 일괄 조차 대하려 하지 않았던 것이다.

그 당시 퇴계는 이미 문과에 급제하여 예문관(藝文館) 검열(檢閱)을 지낸 일이 있기는 했지만, 근본을 따지고 보면 퇴계의 六代前에는 아전(衙前)을 지냈을 뿐이었다. 게다가 퇴계 자신도 아버지를 일찍 잃고 홀 어머니 밑에서 설사롭게 자라난 사람이므로, 봉화에서 양반으로 세도를 부려오는 금씨문중으로 보면 아주 보잘것 없는 집안이라고 넘볼 수도 있었다. 상객을 그처럼 혹독하게 무시해 버린 원인이 바로 그 점에 있었던 것이다.

퇴계가 그런 눈치를 모를 리가 없었다. 그러나 그는 그런 기색을 추호도 나타내지 아니하고, 주혼에게 어디까지나 예를 갖추어 대하였다.

저기까지도 좋았다. 퇴계가 혼인 액식을 끝내고 사돈댁을 막 떠나오자, 신부댁에서는 일대 난장판이 벌어졌다. 금씨네 일가 친척들이 폐를 지어 몰려와서 주혼에게 공격을 막 퍼부었던 것이다.

「우리 가문의 규수를 어느 명문가원들 시집을 못보내졌기위, 한 필이면 이 화파 같은 두드러지지 않은 집의 머느리로 준다는 말이오. 그런 사람이 금씨네 집안의 영녀(英女)를 대오와 있었다는 것만도 우리로서는 자존을 더럽힌 셈이오.」 그가 앉아 있었던 마루를 물로 말끔히 씻고 대패로 깨끗하게 밀어 버려야만 하겠소.」

그리고 그들은 정말로 대청마루를 물로 씻고 대패로 깨끗하게 밀어 버리기까지 하는 것이었다. 금씨 일가는 사돈에게 대한 모욕이 그렇게도 심했었다.

간은 지수지를 내놓았다고 생각하면, 오늘날 아문집이니 소양집이니 하는 땀공사의 시조는 퇴계가 아니었을
그런데 일대 정에 나는 단양에 다시 한번 들러보고 크게 놀란 일이 하나 있다. 금년이나 몇 년 전의 추수 때는

새로 짓기는 과제로 복도소를 위치하여 단양읍 전체가 숲속에 들어가 버린다고 하니, 퇴계가 16백여 년 전의 추수 때
우타아눔은 복도소가 크게 자라서 이제는 총우림으로 화해 버리는 것이 없지 않았던 것이다.

그렇게 생각하면 퇴계야말로 땀공사의 시조였다는 느낌이 더욱 절실해 지는 것이다.

퇴계는 사또 노릇을 하면서도 청렴하기가 이룰 데 없어서, 단양을 떠날 때에는 행장이 쓸쓸하게도 책 한 권
짜와 퇴이한 둘 두 개가 있을 뿐이었다. 그가 죽형(竹嶺)에 다다랐을 때 관졸들이 삼다발을 지고 와서

「이것은 아전(衙田) 24畵의 밭」에서 저문 것이운데, 사또 어른이 노자로 쓰기로 전배가 되어 있으니 받아 두시기 바랍니다.」

하고 말했다.

그러나 퇴계는 죽석에서

「관전의 소출을 어찌 내가 사스럽게 쓸 수 있겠는가. 그것은 도로 가져다가 국고에 납입하도록 하오.」

하고 곧바로 받지 않았다.

그리고 풍기 군수로 전임되었다가 퇴관하고 고향으로 돌아갈 때에는 행장이라고는 오직 책 두어권이 있을 뿐
이었는데, 책을 담았던 나무장롱들도 집에 돌아가서는 관졸들 편에 도로 돌려 보냈던 것이다.

第五話 查頓宅의 팔시(初視)

퇴계의 말아들은 준(準)이요, 말머느리 금씨(琴氏)는 봉화(奉化) 태생으로 그 지방에서는 서슬이 푸른 양반
가문(兩班家門)의 딸이었다.

퇴계는 말머느리를 맞아들 때 상객(上客)으로 사돈댁에 갔다가 금씨문중 사람들에게 호독한 냉대를 당한 일

조작하여 기민구제에 전력을 기울였다.

그 당시의 과정을 퇴계는 후일 단양산수기(丹陽山水記)라는 글 속에서 이렇게 기술하였다.

「가정 무선년 봄 내가 처음 단양에 수령(守令)으로 내려 갔었는데, 마침 그 해 흉년을 만나 공사(公私)는 곤궁(困急)하고 절령과 우환이 더욱 심하여 흉년을 다스리는 정사의 외에는 항상 마음이 어지러워 문물 닫고 지낼 뿐이었으며, 내가 좋아하는 산수에 노니는 일조차 여의치 못하였다. 기민(飢乏)을 구제하려고 노상 산곡 사이를 왕래하다가 한두군데 기이한 곳을 얻어 보았을 뿐이다.」

이 글만 읽어 보더라도 퇴계가 그 험난한 산골짜기를 일일이 찾아다니며 기민구제에 온갖 힘을 기울렸음을 알 수 있거니와 단양산수기에도 기술되어 있지 않은 놀라운 사실이 하나 있으니, 그것은 퇴계야말로 수리관계(水利灌溉)의 시조(始祖)였다는 점이다.

지금도 단양 고을에 가보면 우화교(羽化橋)에서 단양천(丹陽川)으로 삼십미터쯤 거슬러 올라간 개천가에 커다란 바위가 있고 그 바위에는 「濯龍臺」라는 커다란 글자가 새겨져 있는데, 그것을 「탁오대」라고 명명한 사람도 퇴계였고, 글씨도 퇴계의 친필이다. 퇴계는 재임 중에 새벽마다 또는 저녁마다 그 곳에 나와 세수를 하고 몸을 씻으면서, 그 바위를 「탁오대」라고 이름지어 불렀던 것이다.

그런데 내가 말하려는 것은 탁오대 자체가 아니다. 탁오대에서 백미터쯤 냇물을 거슬러 올라가면 「複道沼」라는 여울이 있는데, 그 「복도소」라고 하는 그 여울이야말로 퇴계가 친히 만들어 놓은 우리나라 역사상 최초로의 저수지(貯水池)였다고 생각하는 것이다.

퇴계는 재임시에 흉년 대책의 하나로 보(漕)를 막아 물을 저장해 두었다가 농사에 쓰므로써 흉년을 미연에 방지할 것을 적극 권장해 왔는데, 그에 대한 숭선수법을 보이기 위해, 단양천에 복도소(複道沼)라는 보를 손수 만들었다. 그리고 그 공사의 완공을 기념하는 뜻에서 「複道別業」이라는 세 글자를 바위에 새겨 놓았는데, 그 바위는 오늘날까지도 그대로 남아있는 것이다.

물론 현대인의 눈으로 보면 그 규모가 지금에 적은 것이기는 하지만, 그러나 지금부터四백二十年前에 그와

하고 있었다.

퇴계는 남의 집 흉작(凶作)을 보고 매우 미안한 생각이 들었지

「내가 위에서 물건을 팔아먹기 때문에 남의 주이 수확을 제대로 거두지 못하게 되는 것이다. 내 손길 때문에 물이 배고(飢饉)을 한 게 된 것이 아니겠는가.」

피 물이 없어도 눈사를 지어 베풀 수 있지만, 저 물이 없으면 결국에는 배고(飢饉)을 한 게 된 것이 아니겠는가.

하고 말하며, 그 날로 자기 눈물 발음으로 만물이 버렸다.

그와 같이 퇴계는 자기가 추해를 보아가면서도 남의 사정을 항상 자비로써 대해 주었다.

그러면서도 공사(公事)에 있어서는 항상 추사열일(秋霜烈日)과 같이 준엄하였으니, 그가 마흔두 살에 의정부(議政府)에 임명되어 충청도에 내려가 홍년 구제 작업을 점검하고 돌아와 있을 때에는 이런 일이 있었다.

퇴계는 충청도내 각 고을의 홍년 구제 작업을 살피고 살펴보고 서울에 올라와 임금께 이렇게 아뢰었다.

「옛사람이 이르기를 나라에 3년 지탱할 저축이 없으면 나라가 나라꼴이 되지 않는다고 하였읍니다. 이제 한 해의 홍년으로 공사간에 군색하고 결핍하기가 이렇듯 심하니, 금년에는 다만 농사일이 실패한다면 형편이 말이 아닐 것인읍니다. 그러므로 이제부터는 마땅히 모든 공비를 절약하여 불의의 재앙에 대비하도록 전력을 기울여야 할 것인읍니다. 그리고 공주판관(公州判官) 인귀손(印貴孫)은 패악하고 탐욕스러워 홍년 구제책에 성실하지가 못하오니, 상감께서는 마땅히 그 죄를 엄히 다스리셔야 하실 것인읍니다.」

성실한 농부를 위해서는 자기 눈을 밭으로 바꿔 가면서까지 자비를 베풀어 주는 퇴계였지만, 백성들을 사랑할 줄 모르고 나라의 기강을 어지럽히는 탐관오리에 대해서는 일호의 가차도 없이 단죄하는 것이 퇴계의 특징이었던 것이다.

그와 같은 성품은 후일 그가 단양 군수로 있을 때에도 여실히 나타나고 있다.

퇴계가 단양 군수로 부임한 것은 48세 때의 일이었다. 그 때가 마침 단양고을에 연달아 홍년의 들었던 때인지라, 퇴계는 부임하는 그 날부터 날마다 각 부락으로 몸소 찾아다니며, 백성들의 기아상(飢餓相)을 상세히

「형님은 비록 일찍 돌아가셨지만 너같이 명철한 아들을 두셨으니 결코 헛되게 돌아가신 것이 아니다. 후일에 너는 반드시 우리 가문을 빛나게 하리라!」

퇴계는 어려서부터 학문이 그처럼 흥을하여 열다섯 살 때에는 이미 시(詩)도 지었는데, 그가 열다섯 살 때에 제(蟹)를 보고 지은 시에 이런 것이 있다.

負石穿沙自有家

前行卻走足偏多

生涯一掬山泉裏

不問江湖水幾何

「물을 지고 모래를 파니 집이 절로 되고

앞으로 가고 뒤로도 가니 발이 많기도 하다.

한평생을 한웅큼 샘물 속에서 살아갈 수 있으니

세상에 물이 얼마이건 물이 무엇하리오!」

제가 구멍을 파들어가는 광경을 보고 읊은 친진난만한 노래이기는 하지만, 그러나 「한웅큼의 샘물 속에서 살 아갈 수 있으니 세상에 물이 아무리 많기로 탐낼 것이 아니라」는 대목은 이미 열다섯에 세상을 도통한 철언(哲言)이라고 말해도 그다지 과오는 아닐 것이다.

퇴계는 어려서부터 사물을 관찰하고 판단하는 안목이 그처럼 놀라웠던 것이다.

第四話 仕宦時節의 逸話

퇴계는 젊었을 때, 집에서 학문을 닦는 여가에 농사도 지었다.

농사를 지으려면 10리 밖에서 벼을 끌어와야 하는데, 물은 적고 들은 넓어서 물뚝가까운 곳에 있는 자기집 농사를 짓는 데는 별로 지장이 없지만, 멀리 있는 남의 집 농사는 물이 모자라 수확을 제대로 거두지 못

退溪逸話選 (二)

鄭 飛 石

第三話 幼年時節의 逸話

퇴계 이황(退溪 李滉)은 연산군(燕山君) 七年辛酉(辛酉)年(一五〇一)年 11월 25일에 경상도 예안현 온제리(禮安縣 溫溪里)에서 창성공 이식(贊成公 李壻)의 七男一女 중의 끝엿 아들로 태어났다. 그를 낳을 때 어머니朴氏 부인이 공자(孔子)가 방문 안에 들어오시는 꿈을 꾸었던 까닭에 후에 그 집 문을 성림문(聖臨門)이라고 부르게 되었는데, 그 문은 지금도 태실(胎室)에 그대로 남아 있다.

생후 일곱 달 만에 아버지가 세상을 떠나자 박씨 부인은 농사와 길쌈으로 가난한 살림을 꾸려나가며, 여러 자녀들을 학업에 정진하게 하였다. 그리고 기회 있을 때마다 여러 자식들을 앞에 불러놓고,

「너희들은 아버지께서 아나하므로 남의 집 아이들과는 달라서 공부만 잘해도 안된다. 공부를 남보다 잘해야 할 것은 말할 것도 없지만 행실을 각별히 삼가지 않아서는 안된다. 만약 행실이 방정하지 못하면 과부의 자식인 까닭에 흉계가 되치지 못해 그렇다고 남들이 손가락질할 한 터일즉, 너희들은 그 집의 각별히 명심하여 훌륭하신 조상들에게 유물을 물리지 않게 하여라!」

하고 수 없이 타일렀던 것이다.

그런 관제로 퇴계는 어려서부터 어른을 공경할 줄 알았고 동부들을 항상 온순하고 겸손하게 대해 왔다.

明宗大王、行狀

崇政大夫、行知中樞府事、鑾儀李先生、行狀

星州牧使、黃公、行狀

靜菴趙先生、行狀

卷第四十九

行狀

晦齋李先生、行狀

贈大匡輔國、崇祿大夫、議政府左議政、兼領經筵、監春秋館事、行崇政大夫、議政府右

贊成、兼判義禁府、知經筵事、權公、行狀

先府君、行狀草記

墓碣誌銘

曾祖考妣、墓碣識

縣令、朴公國、墓銘 并序

選仕郎、行禮安訓導、琴公、墓誌

僉知中樞府事、洪君、墓誌銘 并序

秋柱居士、鄭君、墓碣銘 并序

朝政大夫、行全義縣監、吳君、墓碣銘 并序

咸均進士、琴君國、墓碣銘 并序

敦寧府正、尹公、墓碣銘 并序

通仕郎、英凌參奉、金君、墓碣銘 并序

嘉善大夫、禮曹參判、兼同知春秋館事、五衛都摠府副摠管、李公、墓誌銘 并序

嘉善大夫、禮曹參判、兼同知春秋館事、五衛都摠府副摠管、李公、墓碣銘 并序

貞夫人金氏、墓誌銘 并序

貞夫人金氏、墓碣銘 并序

聽松成先生、墓碣銘 并序

有明朝鮮國、朝奉大夫、行弘文館校理、知製敎、兼經筵侍讀官、春秋館記注官、李公、墓碣銘 并序

寧越辛公、墓碣銘 并序

宗親府典籤、崔公、墓碣銘 并序

贈通政大夫、吏曹參議、行甲山教授、李公、墓碣銘 并序

卷第四十八

行狀

通訓大夫、行成均館司成、文公、墓碣銘 并序

奉訓郎、行實興倉奉事、權公、墓碣銘 并序

進士許公、墓碣銘 并序

上舍朴君、墓碣銘 并序

安州教授、權公、墓碣銘 并序

通善郎、守咸安郡守、曹公、墓碣銘 并序

成均生員、金公、墓碣銘 并序

承仕郎、禹公、墓碣銘 并序

江華府使、贈大匡輔國、崇祿大夫、議政府領議政、兼領經筵、觀象監事、權公、墓碣銘 并序

通訓大夫、行西川郡守、琴公、墓碣銘 并序

黃山寮訪、李公、墓碣銘 并序

贈純忠補祚功臣、嘉義大夫、禮曹參判、兼同知春秋館事、花山君、行中直大夫、加平郡守、楊州

鎮管、兵馬同僉節制使、宋公、墓碣銘 并序

贈貞夫人、李氏、墓碣銘 并序

通訓大夫、行杆城郡守、柳公、墓碣銘 并序

淑人李氏、墓碣銘 并序

成均進士、朴君、配淑人禮安金氏、墓誌銘 并序

通訓大夫、青松府使、琴公、墓碣銘 并序

成均生員、金氏、墓誌銘 并序

臨臬書完成、祭鄭文忠公文

見東書完成、祭禹祭偁文

賜祭知中樞府事、李_{提舉}文

祭延將仕郎_文

祭南參議_文

祭共惠古文

祭禮安訓導、琴公_諱文

祭龔_巖、李知事先生文

祭趙松岡_{士秀}文

祭黃屋州_{仲署}文、二

祭權同知_應文

祭_凶友、_沙樞_{鄭君}之_云文

祭權參判_應昌文

祭郭侯_應文

卷第四十六

墓碣誌銘

先考、_贈嘉善大夫、吏曹參判、兼同知_{義集}府事、_{成均}進士、碣陰紀事

先妣、_贈貞夫人、_{金氏}、墓碣識

先祖、_贈貞夫人、_{朴氏}、墓碣識

叔父、_曰曹參判府君、墓碣識

通訓大夫、行_{三嘉}縣監、李公、墓碣銘 并序

方嶺山、祈晴文

陽神溪所、祈晴文

宗廟、祈雨祭文

六室

七室

八室

九室

十室

景福宮災、慰安宗廟文

九室

十室

景福宮重新、祭告文昭殿文

一室

二室

三室

上岳山、祈雨文

宣賜食物、祭告家廟文

祭告高祖墓文

焚黃文、三

白雲洞書院、祭安文成公文

祭安文敬公文

皇太子、冬至賀箋

本朝、誕日箋

本朝、冬至賀箋

大王大妃殿、冬至賀箋

謝賜食物箋

乞致仕箋、三

上樑文

東宮、資善堂、上樑文

思政殿、上樑文

卷第四十五

祝文 祭文

風雲雷雨、祈雨文

國內山川、祈雨文

北方黑龍、祈雨文

雩祀祝融氏、祈雪文

雩祀后土氏、祈雪文

雩祀玄冥氏、祈雪文

慶州館舍、失火 己未 遣近臣 卞 慰安 集慶殿文

親祭先農、告配位后稷氏文

熊津、祈晴文

雞龍山、祈晴文

題萬竹山房集帖跋

傳道粹言跋

泗水李氏壽瑞詩編跋

李伸久、家藏、武夷九曲圖跋

跋金景義書所求七君子贊、及歲銘斗朱文公、棲息講道處帖并

陶山十二曲跋

歲銘諸訓跋

書巡陵送別詩帖後

書李大用、研經書院記後

養心堂集跋

新刊啓蒙翼傳跋

卷第四十四

箴銘

靜存齋箴

題審姪、自審屏銘

酒誡、贈金應頤

題金士純、屏銘

表箋

夾江禁耕、謝恩表

中朝、冬至賀表

贈黃、謝恩表

開寧鄉校、聖殿重修記

前朝、故左司議大夫、文公、孝子碑閣記

易東書院記

卷第四十三

跋

書周景遊、題金季珍、詩帖後

書丹陽館宇山水題詠錄後

書漁父歌後

書晦菴詩帖後

周景遊、清涼山錄跋

書金季珍、風韻亭詩帖後

三朝御書帖跋

延平答問後語

書許監察、所藏、養生說後

書易範諸藍屏後

內賜性理羣書、什盧上舍遂計、仲藏、園隱書院識

書臨蒙園書切要後

延平答問跋

題南季憲、廖杞、箴銘後

灌圃詩集跋

書曹南冥、遊頭流錄後

得其正、正其心、分體用之說、心不在焉、在顯發、在觀聽之歸

金而精、潛齋說

歐陽學師生文

策問、一一

遊小白山錄

伊山院規

卷第四十二

序

洪應吉上舍、遊金剛山錄序

朱子書節要序

啓蒙傳疑序

成王皇華集序

鄉立約條序 附約條

記

丹陽山水、可遊者、續記

景福宮、重新記

靜齋記

樹谷菴記

伊山書院記

迎鳳書院記

安東府、三功臣廟、增修記

與安道孫、二

答安道孫、二

與安道孫、三

答完姪、三

與完姪

答完姪

與完姪

與宰姪

與宗道

答溫溪洞內

與溫溪洞內

卷第四十一

難著

天命圖說後叙

心經後論

心無體用辯

非理氣爲一物辯證

白沙詩教辯

傳習錄論辯

白沙詩教外傳習錄을抄傳하고因書其後하다

抄賢問先生集한새附白沙、陽明抄하고後復書其末하다

答鄭道可

答鄭道可、問目

答李榮彥、龜湖、二

答洪胖、六

答金施普、龜湖

答李公浩、龜湖

問目

卷第四十

書

上四兄廣四

答上四兄

上五兄、龜湖

與齊、寯、寯等

答寯姪

答寯、寯、寯姪

答寯姪、問目

寄子寯、二

答子寯

寄子寯

與安道孫、三

答安道孫

答權章仲

答李平叔 咸序

答李平叔、問目

答李平叔、三

與李平叔

答李平叔、三

卷第三十八

書

答趙起伯 服

答趙起伯、問目、二

答趙起伯、大學問目

與金道盛 隆

與韓永叔 附

答韓永叔、三

答申啓叔、二

與申啓叔、二

卷第三十九

書

答鄭道可、問目

答鄭道可、二

答鄭道可、問目

答具汝問禮、四

答琴問遠、三

與琴問遠

答琴問遠、二

與琴問遠、二

答琴問遠、三

與琴問遠

答琴問遠、三

與琴問遠

卷第三十七

書

答柳希范仲述、六

答柳希范、而見

答柳希范

別紙

答柳希范、二

答權章仲好文、二

與權章仲、二

答權章仲、喪禮問目

答權章仲

答權章仲、心經問疑

答柳應見、六
答柳而見、二

別紙

答柳而見、二

答李宏仲、二

答李宏仲、問目

答李宏仲、三

別紙

答李宏仲、三

別紙

答李宏仲、四

答李宏仲、問目

答李宏仲

卷第三十六

書

答李宏仲、問目

答李宏仲、二

答李宏仲、問目

答李宏仲、四

答李宏仲、問目

答李宏仲、五

答金士純、二

答金彥純、開一、士純

答金士純、改葬、問目

答金士純、問目

答金士純、二

答金士純、問目

答金士純

答金士純、問目

答金止叔、所

卷第三十五

書

與鄭子精、厥

與金舜舉、八元

與白雲書院、諸生

答鄭子明、士誠、李宏中、德弘

答鄭子明

答裴汝友、三益

答南義仲、致利

答柳應見、雲龍

答柳景文、仲淹、柳應見、而見、成龍

與柳應見

別紙

答禹景善、問目

卷第三十三

書

答具景端鳳齡、六

別紙

答具景端、問目

答丁景錫鳳麟、三

答金應順命元、六

答吳子強儼、問目

答許美叔衡

問目

卷第三十四

書

答鄭汝仁嬰壽、二

答鄭汝仁、問目、二

答金景純守一

答金士純敬一、三

答金士純、問目、二

與金士純

與金士純、別紙

書

答禹景善

別紙

答禹景善

別紙

答禹景善

答禹景善、問目、二

答禹景善、二

別紙

答禹景善

別紙

答禹景善

答禹景善、問目

答禹景善、四

答禹景善、別紙

答禹景善

別紙

答禹景善

別紙

答禹景善

別紙

答金而精、四

別紙

答金而精、二

別紙

與金而精

答金而精

別紙、二

答金而精

別紙

與金而精

答金而精、二

卷第三十一

書

答禹景善、問目

別紙

答禹景善、二

別紙

答禹景善

別紙

答禹景善、問目

答金而精、二

別紙、三

答金而精、二

別紙

答金而精

與金而精、別紙

答金而精、四

別紙

答金而精

別紙

答金而精

別紙

答金而精

與金而精

答金而精、四

別紙

與金而精

別紙

答金而精

答金伯榮、可行、廣信、淳叙、問目

答金淳叙、三

答金而精、就屬

與金而精、四

答金而精

問目

卷第二十九

書

答金而精、七

別紙

答金而精

別紙

答金而精

別紙二

答金而精

論李仲虎、賜文、하야、示金而精、하야

別紙

與金而精、二

別紙、二

答金而精

別紙

答李大明懷禮、三

與李大用

與烏川諸君

答金彥遇富義、二

答烏川諸君、二

與金彥遇

答金彥遇

答烏川諸君、二

答金彥遇、二

答金彥遇、問目

答清涼山、讀書諸君

答金慎仲富義、二

答金慎仲、惇叙富倫

答琴夾之

與琴夾之

與琴夾之、燠之應璩

與琴夾之

卷第二十八

書

答姪子辛、金惇叙

答金惇叙、三

別紙

與鄭子中

別紙、二

答鄭子中、三

答鄭子中、別紙

格物物格說辯疑 答鄭子中하다

答鄭子中

卷二十七

書

答鄭子中、七

與鄭子中

答鄭子中

與鄭子中

答鄭子中

別紙

答鄭子中、別紙、二

答鄭子中

答鄭子中、別紙

答鄭子中、二

別紙

答鄭子中

卷第二十六

書

答鄭子中、別紙

答鄭子中、一

答鄭子中、講目

與鄭子中、別紙

答鄭子中

答鄭子中、別紙

答鄭子中、二

答鄭子中、別紙

答鄭子中、三

答鄭子中、四

與鄭子中

別紙

答鄭子中、二

別紙

答鄭子中、五

別紙

答鄭子中、二

與鄭子中

答鄭子中



答趙士敬

與趙士敬、三

答趙士敬

與趙士敬、二

答趙士敬

卷第二十四

書

答鄭子中、一、四

答鄭子中、別紙、二

答鄭子中、四

與鄭子中

答鄭子中、四

卷第二十五

書

答鄭子中、三

鄭子中이 與奇明彦으로 論學타가 有不合하여 以書來問일새 考訂前言하여 以答하니 如左

하디

與鄭子中

答鄭子中、三

答鄭子中、別紙

答鄭子中

答趙士敬

與趙士敬

答趙士敬

與趙士敬

答趙士敬、四

與趙士敬、二

與趙士敬、琴聞遠

與趙士敬

答趙士敬

別紙

答趙士敬

別紙、二

答趙士敬、二

答趙士敬、問目

答趙士敬

與趙士敬、三

別紙

答趙士敬、問目

別紙

答趙士敬

與趙士敬、琴聞遠

與李剛而

答李剛而、五

卷第二十三

書

答趙士敬、二

與趙士敬、二

答趙士敬

與趙士敬

答趙士敬、二

與趙士敬

與趙士敬琴聞遠、蘭秀

與趙士敬

答趙士敬

與吳謙仲、趙士敬、琴夾之、應夾

與趙士敬、琴夾之

答趙士敬

與趙士敬

與趙士敬、琴聞遠

與趙士敬、李仁仲、琴聞遠

答趙士敬、二

與趙士敬

與李剛而

別紙

答李剛而

答李剛而、問目

答李剛而

別紙

答李剛而、二

卷第二十二

書

答李剛而、三

別紙

答李剛而

與李剛而

答李剛而、五

別紙

答李剛而、三

別紙

答李剛而、二

別紙

答李剛而、問目

答李剛而、二

與黃仲舉

答黃仲舉、四

與黃仲舉

答黃仲舉、二

與黃仲舉、二

答黃仲舉、五

答黃仲舉、問目、二

卷第二十一

書

答李剛而、五

與李剛而

答李剛而、八

別紙

答李剛而、問目

答李剛而

答李剛而、問目

答李剛而、二

答李剛而、問目

別紙

與李剛而

答李剛而

答奇明彦

答奇明彦、論改心教性情圖

答奇明彦

別紙

答奇明彦

卷第十九

書

答黃仲舉、良、十三

別紙

答黃仲舉、三

與黃仲舉

答黃仲舉、二

與黃仲舉

答黃仲舉、論白鹿洞規集解

重答黃仲舉

答黃仲舉、六

卷第二十

書

答黃仲舉、六

與黃仲舉

答黃仲舉

別紙

答友人論學書、今奉奇明彦

與奇明彦

答奇明彦、三

卷第十八

書

與奇明彦

答奇明彦

別紙

與奇明彦

再答奇明彦

與奇明彦、三

答奇明彦

別紙

答奇明彦

別紙、二

碣文、稟目

答奇明彦

別紙

答奇明彦、二

別紙

答金季珍 孝廉與禹益之 孝廉答朴上舍光簡、尹秀才 敬中

卷第十六

書

與奇明彥 大升答奇明彥

別紙

答奇明彥、非四端七情、分理氣 時答奇明彥、二

改本

後論

別紙

卷第十七

書

答奇明彥與奇明彥答奇明彥、六

別紙

答奇明彥、三重答奇明彥

答李大成、三

與李大成

答李大成、三

與李大成

答李大成、二

答李公幹仲讓、四

與李公幹、暨諸兄弟

答李公幹、二

答安東府官

答金季應賢祥

答趙大字容、靜菴之子

別紙

答趙大字

答朴子進漸、二

答金敬夫字宏

答金敬夫、肅夫字頤、三

與吳仁遠彦毅

答吳仁遠

與南上舍弼文

答李景昭文奎

與尹、安東腹

答李叔獻

別紙

答李叔獻、二

答李叔獻、問目

答李叔獻

卷第十五

書

答許太輝、五

答柳彥遇、仲留、三

答李大成、文操

重答李大成

答李大成

再與李大成

與李大成、暨諸昆季

答李大成諸昆季

答李大成

與李大成

答李大成

與李大成

答李大成

與李大成

答李全仁

別紙

答李全仁

答李達、李天機

答金思儉 希禹

答宋寡尤 言慎

別紙

與李子修 惠

答金文卿 笑報

答金亨彥 泰廷、遂良 問目

答黃君舉 遂良

答李淳、問目

卷第十四

書

答南時甫 修經

別幅

答南時甫、四

別紙

答南時甫、三

答南時甫、張甫 修紀

答南張甫

答李君浩、二

與周約之、一

擬與榮川守、論紹修書院事

擬與豐基郡守、論書院事

答成浩原、二

答崔見叔、應酬、問目

答崔見叔

答崔見叔、問目

卷第十三

書

答鄭靜而、之、二

答金成甫、應酬、別紙

與洪應吉、仁祐

答洪應吉

與洪應吉、二

答洪應吉

與洪應吉、二

答金伯純、克一

答權景受、大器

答李全仁、三

別紙

答李仲久

別紙

答李仲久

與李仲久

答李仲久

別紙

答李仲久、三

卷第十二

書

與林士遂

序秀

答盧仁甫

慶麟、三

答李子發

文健

答柳仁仲

希春

與柳仁仲

答柳仁仲

答柳仁仲、論趙靜菴行狀別紙

答朴重甫

承任

答白士偉仁傑、二

答朴澤之

雲

與朴澤之

答朴澤之、二

卷第

書

答李仲久、問目
答沈參議、義訓

與曹健仲、隱

答曹健仲、二

與盧伊齋、寡悔、行

別紙

答盧伊齋

別紙

答李仲久、滿、八

卷第十一

書

答李仲久

答李仲久、問目

答李仲久、三

別紙

答李仲久

答李仲久、問目

答李仲久、二

與李仲久

卷第九

書

禮曹、答對馬島主

禮曹、答日本國左武衛將軍、源義清

答韓巖李相國賢輔上沈方伯通原答李相國凌慶答權相國頤、二答洪判書退之邇

答洪贊成退之

答洪相國退之、三

答洪退之

答閔判書侯與任判沒虎臣

答任方伯

與宋台叟獻壽

答宋台叟

與宋台叟

答宋台叟、四

與宋台叟

答宋台叟、三

辭免同知經筵、召命狀

辭免召命狀

召命祇受狀、二 一款關

召命祇受狀、四 三款關

辭免右贊成、乞回納段香狀

乞改正崇品、併回納賜物狀、一

乞改正崇品狀、二

判中樞府事謝恩後啓、二

以文館提學、謝恩後、辭免啓

判中樞府事兼大提學、病告乞免狀、三

大提學謝恩後、辭免啓、六

吏曹判書病告乞免狀、三

判中樞府事、謝恩後、辭免啓

乞致仕狀

辭免校書館、活人署兩司提調狀

召命祇受狀

乞致仕狀

辭免召命狀

乞致仕狀

書契修答

禮曹、答對馬島主、宗盛長

西銘考證、講義

啓議

擬上文昭殿議 并圖

擬上追崇德興君議

卷第八

辭狀 啓辭

辭豐基郡守、上監司狀、三 第二狀同

擅棄豐基郡守、推考臧、答狀

辭免司憲府執義啓

辭免僉知中樞府事狀、二

辭免弘文館副提學召命狀

辭免僉知中樞府事召命狀

工曹參判、病告乞免狀

工曹參判、謝恩後、辭免啓

辭免工曹參判、召命狀

辭免召命狀

辭免同知中樞府事狀、三

辭免工曹判書召命狀、二

辭免知中樞府事召命狀

禮曹判書謝恩後、辭免啓、二

禮曹判書、病告乞免狀、二

見後先生文集目錄下

卷第六

跋

新成鏡照二邊使、李愛變書

新變出巡觀察使、李良書

新黃海道觀察使、兼兵馬水軍節度使權應挺書

疏

田辰、乞勿絕倭使疏

戊午辭職疏

戊辰辭職疏、二

戊辰六條疏

卷第七

劄

戊辰、經筵啓劄、二

進聖學十圖劄并圖

辭免大提學劄子

乞解職歸田劄子

乞退劄子

乞致仕歸田子、三

經筵講義

乾卦上九、講義

退溪先生文集

懸吐・符號／2

李

家

源

志，亦有體善之意，而不在於獨善。朱先生此語，也是一時遺辭之快，非其定論也。

此辯雖善獨善。如兩地於父子，亦有於心不安，轉輾達失處。故同與善又謂先生以四端七情分屬理氣，

又南齊樂卷二十七上張明華辨有曰：

鳥喙之不可食，人所知之。人食而知，亦不過聞人之言見人之死而得之也。則知之資於聞見，又可廢耶。如曰雖知其不可便不食，則與前所謂食之後知味者不同，亦無奈何之生於行矣。

又曰：

陽明嘗以食味行路喻之。食其味，然後方知其味之美惡。行其路，然後方知其路之險夷。夫有舍味與路，而求之吾心也。窮天下之理皆如是。

此爲辯知行。其他類是者尚多，不俱舉。

門。上一條雖是中歲之說，而猶在答叔京書後。下三條皆是晚歲所言，而程氏又一切歸之於中歲。變亂先後，強分初晚，固然欲售其援朱附陸之邪意，其矯誣先賢，感亂後人之罪，可勝其誅絕哉。

此條亦承尤菴辨心經附註，惟於程氏附註所引語類各條，一一查其年歲先後，則辨之益明。惟其言涵養，似終不如尤菴之深允。

蓋南塘長於明辨，而修養實功則似遜，言辭間終不可掩，茲再雜引其辨析字義可采者數條如次。

同異考卷五周子書條目下有曰：

寓錄，性字爲稟於天者言，太極只當說理。言性始見湯語，乃言於降衷下民之後，孔孟則曰各正性命，曰成之者性，曰天之性，牛之性人之性，皆以稟賦言。子貢所稱性與天道，性言其稟賦，天道言其本源。若性只是理，便與天道無別。

此爲辨性與理。其說本稟谷理在氣中然後爲性。不在形質中，不當謂之性。見栗谷集卷五。

卷二大學下有又曰：

性根於中，端見於外，而心爲覺之。覺之爲功，只爲打發出善端出來。若其善之實，則原於性，不原於覺。

又曰：

性爲道，心爲器。道體無爲，而人心有覺。故作聖之機雖在於覺，而作聖之本乃在於性。故千聖相傳，語其修爲之高，則以心爲主。論其義理之原，則以性爲本。

此爲辨心與性。又卷三論語條下有曰：

有見於分殊，而未及乎一本者，顏曾之在未見卓爾未聞一貫之前是也，無見於分殊而能見乎一本者，曾無也，莊釋之言道與性是也。故隨事辨理者，縱未及乎貫通，猶不失儒家之舊。不能隨事察理，察其同異，而遽欲以一理包之者，未有不陷於異端之學矣。

此辨理一與分殊。又卷三論語條下有曰：

甘吉甫問集註中說曾點處，有樂此終身一句，如何。答曰：舜居深山之中，伊尹耕於有莘之野，豈不是樂此以終身。後來事業，亦偶然耳。若先有一毫安排等待之心，便成病痛矣。按今集註無此一句，蓋終以爲未安而改之也。聖賢公於事業，謂先有安排等待之心固不可。謂全無其志，而偶然成就，恐亦未必。達而兼善天下，是聖賢之事。窮而獨善，特其所遇之不幸。夫既不得於時，則於其所獨善者，亦自樂而終其身，此則聖賢之心無入而不自得者。若其平生之心，則其始本不在於此。曾點言

南塘集卷二十九復有浩氣辨，與辨羅整菴困知紀同年，其言曰：

浩然之氣，天地之氣也。其謂浩然者，盛大流行之意。人之得是氣而生，又安有不得其盛大流行之體。但得氣之清粹者，爲聖爲賢。得氣之濁駁者，爲愚爲不肖。而盛大流行之體於是乎餒矣。幸而覺悟，從事於集義，則其體將復浩然。故孟子曰：我善養吾浩然之氣。又曰：其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間，此皆言有是氣而後善養，何嘗言養之而後有此氣。集註曰：氣者，體之充也，本自浩然，失養故餒，惟孟子善養之以復其初也。此言得於初，失於中，復於後，三轉折語，語脉分明，不難知也。集註又曰：至大初無限量，至剛不可屈撓，蓋天地之正氣，又人得以生。若明賢之所嚆，則何得泛以人得以生爲言。愚嘗譬之，氣之有清濁，猶水。水不以濁而不流行，猶氣不以濁而不盛大。水之濁者，有渟渟之混，故流而未遠，已有壅滯之患。若澄其渟渟，決其壅滯，則其流行者，未嘗不復其初矣。

此文言氣之清粹渾駁，貴能養以復初，較八年前示同志說爲明析矣。

又曰：

義理之辨，至朱子而無憾。雖有聖人復起，不得以易其言。吾之所思，常在於朱子範圍之中而不復叛去，積思之久，終必有妙契之時。此子思所以不曰深思精思，而必曰慎思也。

此意亦承栗谷尤菴來。惟能守此不變，故乃終有妙契之時。

如前引示同志說言窮理存養力行三工夫，一主於敬之說，及爲同異考，語意乃大不同。同異考卷二學字條有曰：

答何叔京曰：因良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達。若不察於良心發見處，即涉，茫茫無下手處。此書當是先生初年所作，以心爲皆已發，與未發之言涵養本源爲本領工夫者不同。

又曰：

答何叔京，某近日因事方有少省發處。如鳶飛魚躍，明道以爲與必有事焉勿忘之意同者，今乃曉然無疑。日用之間，觀此流行之體初無間斷處，有下工夫處，與守書冊泥言語全無交涉。按此書作於戊子，蓋在中和說未及改定之前。然所謂流行之體，即指勿忘勿助之間。天理流行之體，則亦無關於心爲已發之說矣。其答程欽國，涵養爲先，講論以輔之書，又是初見延平時初年所作，程氏心經附註，以此二書并爲先生晚歲之說。語類痛理會一番一條，即德明錄癸巳以後所聞。萬事皆在窮理一條，即道夫錄己酉以後所聞。問致知涵養先後一條，即文蔚錄戊申以後所聞。

俱見知行門。

某不敢自昧一條，即方子錄，以戊申以後所聞。

見先生自論爲

渾然絜齊也。四七一情，則皆是氣發理乘而兼善惡也。栗谷所謂四端純善無惡者，亦恐爲不備。朱子所謂道心原於性命之正者，謂此性命之正，故道心發云爾，非謂道心只發於理，而氣無所干也。所謂人心生於形氣之私者，謂有此形氣之私，故人心發云爾，非謂人心只發於氣而理無所干也。且此形氣字，即指口體而言，從古學者多將此形氣字作方寸中發出之氣看，故以人心道心分屬理氣，而不覺其爲理氣二物之病也。人心道心，其所爲而發者，有道義口體之異，栗谷於人心惡二歧處非不洞見，而偶於此文字上有所未察，故終不能服牛溪之心，亦可恨也。其以爲寬心非氣用事，而人心獨氣用事，此亦爲失。心之爲物，其所以治之者，不過曰窮理存義力行三而已。又須三者俱進，不可偏廢。然三者之上，不主於收，則心無主宰，顛倒錯亂，其靜也昏昧，其動也馳騁，其於窮理存義力行，無以致其工矣。

此文包括辨理氣，辨本然之性與氣質之性，辨四端七情，辨已發未發，辨人心道心諸端，此皆與溪栗谷以來討論之六題目。然南塘此文，一氣并包，頗似思理未臻細密，不免有彼此衝突矛盾處。亦有陳義寥闊處。如謂隨其外感，異其內發，是不一謂人心道心之發，一切皆由外感爲主矣。此即上引一文所謂食色感則人心發，道義感則道心發也。不知人心之主在內不在外，有外感有內應，乃始有窮理存義之功耳，又謂氣發皆兼善惡，以栗谷謂四端純善無惡爲不備。此說亦心虛。然道心既亦皆氣發，豈道心亦兼善惡乎。又謂心爲一身之主，氣爲此心之卒，此承孟子養氣章言。不當與理氣心往分別對言者，混言之。又以氣之清濁粹駁分人爲四等，而謂心之主發，虛靈不昧而萬理具，然朱子以心屬氣，萬理亦具在氣之中，非可離氣言心，而認心爲純善矣。越後五年，南塘有虛靈知覺說，已引在前，大致與此文意見無大相遠，惟確認心之虛靈知覺亦屬氣，絕此一點明，似較此文認識爲進。至明德說與心純善辨則遠在三十年後。此皆南塘一人之言，苟不細辨其成文之先後，則亦無從見南塘進學之既序矣。又如分治心爲窮理存義力行三者，此說亦承尤菴，於三者外別出主敬一項，亦不如尤菴言之明密。

南塘爲虛靈知覺說後三年，乃有羅整菴困知記辨，有曰：

原於性命故謂之道，生於形氣故謂之人，而發之者皆氣，故謂之心。今以道心爲性，則是認心爲理，而混氣言心矣。以人心爲情，則其認得是情，亦不過形氣之粗而已矣。

其說仍欠明瞭。心目屬氣，而理寓其中。今日認心爲理，混氣言心，心固不可遽認作理，然亦寧可離氣言心乎，情因發於形氣，而情中亦寓有理，又豈得謂認得是情，亦不過形氣之粗乎。整菴以道心爲性人心爲情固非是，南塘辨之亦未切。由於南塘於朱子道心人心之辨，終自未達於透關之領略也。

後之學者，未嘗乎此之本旨，而只審於名目之不一，皆以人心直心分屬兩氣，竊究其分屬之由，亦不過以形氣二字，果作心上說，有故也。竊觀朱子之言，果有前後之不同。始則以人心爲人慾，既而改爲飲食男女之欲，可善可惡者。始則曰直心爲人心之理，又曰，直心作理之發，人心形氣之發。既而改爲或生於形氣之私，或適於性命之正。生字一字，自與發字不同。其後濁復原明曰：指其生於形氣之私者，謂之人心，指其發於義理之公者，謂之直心。於形氣則終不肯下發字，此乃神而安者也。九寧原明註：改生字以發字，又去私字，直云發於形氣，則其認作心上氣，後人亦難爲回互矣。始復又應發於形氣，又推而爲氣動理隨理動氣之論，則以人心直心分屬兩氣之發，實自九寧始。實所謂七十子未盡而十幾生焉者也。其後其真氏上峯胡氏等信祖述之，及至我輩牛南先生，又益主張推衍之，使理氣二物，判然有離合，而不復相融無間之妙。幸賴我輩先聖不由曲傳，默契道真，其於理氣不相離之妙，人心無二本之處，灼然自見，故勇往直前，明辨其說。其言曰：發之者氣也，所以發者理也。氣發理乘，一道之外更無他岐，其言的確渾圓，顯獲不破。但於此形氣二字亦未深察，則遂以人心爲擔於形氣，道心爲氣不用事，亦終不能所服生深之口，是可恨也。一字不明，害至於此，學者轉聖賢書，其可一字有忽乎？

栗谷之辨是淺，主要在發揮理氣不相離，人心無二本，南塘之說是矣。然理即寓形氣中，飲食男女發於形氣，亦寓有理。惟形氣易有私。不爲形氣之私所掩，此即栗谷所謂氣不用事也。蔡註直云發於形氣，去了私字，此最甚誤。而南塘又強分心上氣與形氣爲二，轉增得掩，是亦失之。至云，食色感則人心發，道義感則道心發，不知食色中亦有道義，道義中亦有食色。所難只在其心之公與私而已。南塘十九年前坪此未臻明析，十九年後仍未豁然，亦可惜也。

又南塘渠卷二十九有示同志說，亦在乙酉，其文甚長，亦辨人心道心，而言更多岐。其文略曰：

萬物既生，得其氣之正且通者爲人，得其氣之偏且塞者爲物。故草木則全無知覺，禽獸雖有知覺，而或通一路，終爲形氣之所拘，而不能充其全體之大。人則得其正且通者，故其心較爲虛靈，而健順五常之德無不備焉。得其正且通者之中，又有濁濤格駁之不一。得其極清極粹者爲聖人，得其清粹多而濁駁少者爲賢人，得其濁駁多而清粹少者爲衆人，得其極濁極駁者爲下愚。聖人生知安行，自然有以全其理之本體。賢人以下，則必待修爲之工。而修爲之工，則不過治其心養其氣而已。然心爲一身之主，而氣爲此心之卒，故心得其正則氣自然義。心之未發，虛靈不昧而萬理具，萬理統而爲五性，五性又合而爲一性，全體渾然，無所虧欠。不雜乎氣，單指其理，則爲本然之性。兼理與氣而名之，則爲氣質之性。其已發也，知覺運用而七情行焉。七情約之爲四端，四端統之爲一情。隨其外感，異其內發。已發之際，氣始用事，故不雜乎氣，單指其理，則理之全體，未嘗不

乃所以發明此意。今如所說，却是一本性命說而不及形氣。先生又答曰：中庸序後亦改定別紙錄去，據此則中庸序果亦有前後本不同矣。若非子之之疑有問辨，答蔡一書，或爲千古疑案矣。蓋先生論人心道心，屢易其說，末乃以爲一心之遠，有覺於理覺於欲之分，而其論始定。此先生高明特達之見，猶未能一覲覲到真源，有此見解之屢易，則義理之確精也。

此條，南塘自註在己酉十月，尙在甲辰後五年，爲清康熙八年，則同異考一書，着筆雖始於甲辰，而此下多歷年數，遞有增易，確可證矣。

又曰：

陳安卿問生於形氣之私。答曰：如飢飽寒燠之類，皆生於吾之血氣形體，而他人無與焉，所謂私也。按：後人以人心道心分屬理氣之發，而推以及於四端七情者無他，只因此形氣二字，滾合心之氣看故也。先生於此，自解形氣之說，只以爲血氣形體，而不復兼心志爲言，則其所謂生於形氣者，非謂發於心之氣而與性命之理分對出來者，多少分明矣。安卿問答，皆在甲辰以後，最爲先生晚年時也。

人心道心理氣互發之說，李退溪主之，而李栗谷宋尤菴皆非之，朱子意，只謂形氣易有私，故人心由此生。若其心無私，則飢飽寒燠之類雖發於形氣，亦可謂之道心。栗谷尤菴辨此皆甚明白，南塘推闡過密又，辨形氣與心氣有別，此則成贅論，似可不必也。

異同考又辨蔡沈書集傳釋人心道心之非，有曰：

今蔡傳頗有所闢改於先生之說，而其所改下語處，又不若舊說之渾全的確，無有罅隙。朱子本註曰：生於形氣之私，生字與發字義不同。謂之私，則其指耳目口體亦明矣。曰：人心易動而難反，義理難明而易昧。對義理言，當曰形氣，而若曰形氣易動則嫌於形氣之自動而發於心矣。對人心言，當曰道心，而必曰義理者，道心之微，本由於義理之難明故耳。

南塘文集卷三十有人心道心說，其文在乙酉，尙在清順治二年，先甲辰爲同異考十九年，其爲說與同異考似無大異。其文略曰：

心，一而已矣，所以有人心道心之不同，何歟？蓋人之有生，必得天地之氣以爲形，耳目口體之類是也。必得天地之理以爲性，仁義禮智之德是也。既有是耳目口體之形，則自然有飲食男女等之心。故指此而謂之人心。既有是仁義禮智之性，則自然有惻隱羞惡等之心。故指此而謂之道心。此其立名之所以不同也。人之一心，理與氣合。理無形迹，而氣涉形迹。理無作用，而氣隱有作用。故發之者必氣，而所以發者是理也。大凡人心之發，無非氣發理乘，而理氣不能互相發用，互有主張。朱子所謂心之知覺一而已矣。但其所感者不同，故所發者亦異。食色感則人心發，道義感則道心發。此朱子所謂其所以爲知覺者不同者也。

其辨聖凡之心又曰：

朱子答石子重曰：人之所以爲學者，以吾之心未若聖人之心故也。吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之爲哉。先生謂性，則以爲聖凡無異，而論心，則以爲聖凡不同，其以心爲氣者見矣。

此下言心不離仁心不險矩，皆見其十二年後之辨陽明集。或同異考隨時有增損，不必在甲辰即爲定稿也。

因辨心，又連帶辨及人心道心。同異考謂：

先生論人心道心，前以天理人欲言之，後以形氣性命言之，其答蔡季通鄭子上書，皆以形氣性命爲言，而蔡書猶有未定，生若鄭書之爲直捷明白。先生於此，蓋屢易其說而後定。學者必深考乎此，然後方知先生入道次第，而又有以見良工嫺苦之心矣。

又曰：

答蔡季通論人心道心書，驟看似以人心爲氣發，道心爲理發，細考之，實不然。其論人心，曰主於形而有智曰心，而或不善，蓋皆指耳目口體而言。心上發出之氣，不可謂之形與私。蓋以仁義禮智之理與耳目口體之形對言，而曰此公而無不善，故其論皆天理。彼私而或不善，故其發皆人欲云云也。下文所謂清明純粹不隔乎理，只指耳目口體之形氣言。耳目口體之氣有時而清明純粹，則視自然明，聽自然聰，四體自然收束不惰，此所謂不隔乎理也。飲食男女，本乎天理，則人心之發，亦莫非性命之所行，而何爲發於吾身之私者，故易隔乎理而不得其正耳。

此辨不承栗谷尤菴，語甚明析。

又曰：

余舊看此書，亦不解其旨，遂妄疑其爲初年未定之論。偶與季明論此，季明之言如此，方覺其前見之粗謬，而渙然無疑於先生之旨矣。

觀此條，惜乎手邊無南塘集全書，不能考其所謂與季明論此者在何年，只疑此條或係甲辰後增入。

又曰：

答蔡季通論人心道心之說，舊嘗疑其有二歧之嫌，然其書乃在中庸序之後，則又似是晚年所論，又疑中庸亦有前後之異。則此書終不得爲定論。後見先生答鄭子上書曰：此心之靈，其覺於理者，道心也。其覺於欲者，人心也。昨答季通書，語却未瑩，不足據以爲說。據此則先生果自以答蔡書爲未是矣。子上又問曰：竊尋中庸序云：人心出於形氣，道心本於性命，而答季通書

氣與不同者，并以明德爲有分數，而亦將同歸於荀揚之言性矣。

其證析異同，皆承渠台之思想以爲辨，學者讀渠台書自智。文集卷三十又有虛靈知覺說，文成於庚寅，應爲清順治七年，遠在明德說前二十年。其文曰：

心之虛靈知覺，虛靈是體，知覺是用。虛靈故知覺，非知覺以虛靈。方其未發，虛靈存於中，而其知覺之不昧者，乃爲體中之用，靜中之動也。及其已發，知覺應於外，而其虛靈之自若者，又爲用中之體，動中之靜也。以已發未發言體用，則未發是虛靈知覺之體，而已發是虛靈知覺之用也。事物未至，此心雖無所知覺，其能知覺者，未嘗不自在也。如鏡雖無所照於無物之地，其能照者未嘗不自在也。朱子曰：知覺是那氣之靈底。又曰：橫渠說未嘗，有心則自有知覺，又何合性與知覺之有。然則心雖不離於性，虛靈知覺雖不離於理，論其本色，則心是虛靈知覺之在人者，而虛靈知覺是氣而已矣。

文集卷二十九有心術善辨證，其文在癸亥，應爲清康熙二十二年，猶在明德說後三年。其文曰：

心術善之說，蓋不知心性有理氣之辨也。吾儒宗旨，以心爲氣，以性爲理，理無不善，氣則有清濁粹駁之不齊。非此心之外，復有清濁粹駁之氣也。古人之智愚賢不肖，皆在於心，而不在于血肉軀殼之身。然心之爲靈，非如血肉軀殼之屬於形質者。故濁者可變而清，駁者可變而粹，此變化氣質復其性初之工，亦只在於心，而不在於他也。以心爲純善者，乃禪家之宗旨也。達摩以此立宗旨，其徒推而爲說，則曰即心即佛，曰作用是性，曰運水搬柴，神通妙用。此皆指心之靈覺而言也。朱子論陸氏曰：子靜之學，只管說一箇心不來是好物事，把許多靈思底氣，把做心之妙理。陽明則曰：箇箇人心有仲尼，曰心則理也。良知即天理。其論良知，則曰心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。釋氏初不知有理字，只見此心昭昭靈靈之體，便以爲至善。陸氏王氏雖說理字，亦不過此靈覺之體耳。羅整菴曰：釋氏之所謂性，覺也。吾儒之所謂性，理也。釋氏有見於心，無見於性。整菴有理氣一物之病，至其論儒釋之分，乃專以心性之辨爲言，此可見整理之所同然矣。

當時以心之虛靈知覺屬之氣，遠在三十年前。而三十年後，乃始有明德說心純善辨證諸文，一若語義平常，實乃降經研義而得之。蓋其三十年前所言，可知其路脈之正。讀其三十年後所言，可以知其境界之所到。義理深微，固非可一蹴而幾也。

惟整菴明德之辨，已先見於同異考卷一言心諸條。有曰：

鳥獸之心，偏氣聚而虛靈，故其靈只通一路。人之心，正氣聚而虛靈，故其靈無所不通。聖人之心，清氣聚而虛靈，故靈之所覺皆至。凡愚之心，濁氣聚而虛靈，故靈之所覺皆是欲。其在人者，就心而言，則可言其有不同，就明德言，則不可言其有不同。蓋以明德之稱，只言其虛靈，不及其氣稟故耳。

意實相通者。有本無異。可與學者看作異同者。全歸六經分目四十。誠爲闡說朱子思想有系統之書也。

其理由辨理氣之辨及心。大旨如上述。其由辨理氣而辨及心。主理見文集卷二十七下陽明學辨。其文在丙辰。應爲清康熙十五年。又朱子言論同異考後十二年。蓋清初未見陽明集。傳於其後集中見遺錄之辨陽明者。後又得見華嚴集中之辨陽明者。皆在此前二十三年。今是乃始見陽明書而辨之也。

其辨有曰：

心即理三字。即爲明論理宗旨。吾聖門言心本不如是。孔子曰：同也。其心三月不違仁。又曰：七十而從心所欲不踰矩。心果是理。則心即仁。即理也。又又有違仁之時。踰矩之理也。聖人從心。又何待於七十時也。孟子曰：君子之所以異於人者。以其存心也。以仁存心。以禮存心。此與孔子不違仁不踰矩之說同。獨釋氏以心爲至善。吾聖人未嘗如此說。

又曰：

以吾之心窮理之理。物理既格。吾知自致。此之謂心外無理。心外無物也。今於物理禁不使求之。則是眞認理爲外。認物爲外。而所謂致外者也。

又曰：

心主於身。性其於心。有心即氣也。性即理也。釋氏以靈覺爲性。陸氏以人心爲至善。此皆認心爲性。而同歸於異端也。陽明之學。專以致良知爲主。所謂良知。即是釋氏靈覺之知。亦不過爲循氣質之用。得陸氏之心印。而傳釋氏之衣鉢者。

此處所辨。同異考卷六異端條下已詳辨之。惟同異考多辨象山。及是又辨陽明也。

文集卷三十明德說。文成於庚申。應在清康熙十九年。又在陽明學辨後四年。其言曰：

心與明德。固非二物。分別言之。則心即氣也。言心則氣稟在其中。故有善惡。言明德。則只指心之明處。本不拖帶氣稟而言。故不可言善惡。心可以包性言。亦可以對性言。明德只可以包性言。而不可以對性言。此心與明德之有辨也。大學明德註曰：虛靈不昧。以其聚理而應萬事。孟子盡心註曰：人之神明。所以具衆理而應萬事。其訓心訓明德無不同。此言心與明德無二物也。中庸或問曰：聖人之心清明純粹。此獨言聖人之心。則衆人之心不能如此可知。大學或問曰：方寸之間。虛靈洞徹。萬理咸備。是則所謂明德也。此不言聖人。則通衆人而言也。言心則聖凡不同。言明德則聖凡皆同。此則言心與明德之有辨也。學者當隨其所言而各求其指。求其有以會通。今之論者。主明德之皆同者。并以心爲純粹。而陷入於釋氏之本心矣。其主心之

朱子答林德久曰：凡言性，皆因氣質而言。但其中自有所賦之理爾。此言，發明性字名義精蘊，更無餘遺，實千古論性之至訣也。理賦氣中，然後方爲性，故曰因氣質而言。不因乎氣質，不名爲性矣。性雖因氣質而名，然其所指爲性之物，則實指其中所賦之理，非雜乎氣質而言也。因氣質而言，故有五常名目之殊，人物所稟之異。指其中所賦之理，故其爲五常之德，人物之性，又皆不失其爲善。本然氣質之非二性，於此可見。因在氣中，兼指其氣，則爲氣質之性。直指其中所賦之理，而不雜乎其氣，則爲本然之性，性雖有二名，實無二體也。

又答嚴時亨書曰：人生而靜是未發時，以上即是人物未生之時，不可謂性。纔謂之性，便是人生以後，此理實在形氣之中，不全是性之本體矣，然其本體又未嘗外此，要人即此而見得其不雜於此者耳。此處三此字，皆指氣質之性。即此氣質之性而見得其不雜於氣質者，爲本然之性。則可見本然之性不外乎氣質之性，而雖有氣質之不齊，不害性之本然矣。則本然氣質非有二性，而不可以時之先後地之彼此分言者，又可見矣。此書之說，見於歐陽希聖問目中，而希聖問答乃在黨事後，則此書之爲最後定論，亦無疑矣。

此辨承栗谷來，可謂深得朱子本意。與南塘同時，中國有陸桴亭，亦辨本然之性與氣質之性。可相參。

又同異考卷四孟子條有曰：

語類廣錄曰：孟子不曾說到氣上，覺得此段話無結綫，故有後來荀揚許多議論出。謨說曰：孟子辨告子生之謂性，亦是說氣質之性。按：謂之不說氣者，只就人分上言之。孟子只論人性之善，而未嘗言其有氣稟善惡之不同。謂之只說氣者，并人物言之。孟子亦言六牛人性之不同矣。蓋人性皆善，理之同也。人物不同，氣之異也。故孟子之言性，前人言則言是說理，并物言，則又不能遺其氣也。此先生之論各有所指，而非孟子之言性真有不同矣。

又曰：

謨錄語類說又與生之謂性集註說不同。自其人性之貴於物而言，則謂之性無不善。自其人物之性之異而言，則謂之氣質之性。善本於理，故言善則以理言之。異生於氣，故言異則以氣質言之。只一性也，而所就言之有不同耳。余嘗論，五常之性，對太極渾然之體而言，則爲氣質之性。對氣稟善惡之性而言，則爲本然之性。今見先生論此一性，只有或理或氣之不同。愚說之意，得是爲據，庶或免於無稽之罪耶！

此處舉出朱子語各有所指，所就而言之有不同，即就語類與孟子集註爲例。大抵南塘朱子言論同異考多舉朱子語，有前後語不同而

明道言器亦道，道亦器，只是明理氣無間之妙，非真以爲一物也。理氣是一物，則何以有理也氣也名目之對乎？但理氣渾融無先後，無離合，故亦謂之一物，實則二物而不相離者。此老有見於不離之妙，而遂認以爲一物，良可惜哉。

此辨，即承朱子調空處之失，只在名目上也。又曰：記中性同道異二句，說得道理不屬理。而到性道爲二，又謬之甚矣。蓋性只就天命賦予而言，這只就事物紛羅處言，則性同而道固異矣。天命賦予，非氣質亦無以承載此理而成造化，故人物之生，隨其氣質而性不同。道之在事物，君仁臣敬、父慈子孝，萬殊各異，牛耕馬馳，隨其所在，雖有其分殊之味，而其爲事物當然之則者，無不同矣。超形器而言，性同而道亦同。即氣質而言，性異而道亦異。故謂性同而道異亦得，謂性異而道同亦得。謂性道同則皆同，異則皆異亦得。今以性爲必同，道爲必異，以性道爲二體，則是不察乎率性之爲道也。本末異致，內外判渙，其道同則皆同，異則皆異亦得。今以性爲必同，道爲必異，以性道爲二體，則是不察乎率性之爲道也。本末異致，內外判渙，其失又不但止於認理氣爲一物矣。

凡辨理氣性道，必先知其所從言之異，乃能識其所欲指之同。南塘此等處，皆從稟谷來，細讀兩家書，自知其學眼。

逮甲辰，清康熙三年，南塘始爲朱子言論同異考，共六卷，謂：

朱子言論，多有前後異同，有語雖不同而意實相通者。有本無異同而學者看作異同者。

又曰：

大全盡載平生所著文字，故前後說俱載。語類皆是晚年所記，大抵皆是定論。除記錄分明有誤者外，皆當尊信。

朱子言論同異考，尤悉先有此書，南塘承之，所辨益詳益精，爲治朱學者一必讀之參考書，中國無有也。惟謂語類所記，皆是定論，此亦有誤。此書距上引兩篇已十三年，其辨理氣語更簡要，有曰：

先生或言理氣無先後，此以流行而言也。或言理先氣後，此以本原而言也。或言氣先理後，此以稟賦而言也。其所指者不同，而所謂本原，所謂稟賦，又都只在流行中，則其說又未嘗不會通爲一也。

又曰：

理氣以流行言，則本無先後。以本原言，則理先而氣後。以稟賦言，則氣先而理後。萬物之性專言理，則皆同。各指形氣所稟而言。則不同。以理與氣雜而言之，則人人物物皆不同。有以一言斷之者，曰離合看。蓋理氣離看則爲二物。爲二物則理先而氣後，氣異而理同矣。合看則爲一物，爲一物則理氣無先後，無異同矣，看字又當着眼看，謂人離合看，非謂理氣有離合時也。

又異同考性字條有曰，

〔原文〕

韓南塘學述

余讀韓國諸賢研治朱子學之最前一書，厥爲韓南塘之朱子言論同異考，此書及李栗谷集，臺灣皆有藏本。今年遊漢城，獲韓國友人贈以李退溪，宋尤菴兩人全書，皆韓國新印本。又於奎章閣圖書館得讀韓南塘文集，此書韓國無新印本，余僅影印其朱子言論同異考六卷文集卷「二十六」又「二十八」卷至三十共四卷。惜未影印其年譜，遂不能詳其生卒及其師承淵源，惟擇其論學要旨著於篇，以爲余著朱學流行韓國考之殿。

南塘集卷三十偶語有云。

程朱以後，得聖人之道者，莫如栗谷尤菴二先生。此文在癸丑，應爲清康熙四十二年。南塘學脈，卽承此兩人。其平生持論，主要在辨理氣心性兩大綱。奉朱子爲圭臬，栗谷尤菴卽遵二人遺規也。卷二十九對農巖集中理氣問有曰：

程朱三先生之說，本無異同。整菴之論，以理氣爲一物，退溪以理氣爲二物，栗谷以爲一，又以爲二，得失當有能辨之者。

此文應在癸巳，爲清順治之十年。又曰：

聖者，生物之本。氣者，生物之具。在氣上看，則氣如此，理亦如此，而理氣同。在理上看，則氣雖不齊，理則一體，而理氣異。從理而言，則氣無端始，理在氣中，而理氣無先後。從源頭言，則氣未有生，理已先具，而理氣又有先後矣。然須於同中見異，無先後，見有先後，若各求其地頭則誤矣。

又曰：

以理之與氣流行而謂之道，以氣之盛貯此理而謂之器。

卷二十七有整菴困知記辨，亦在癸巳。其文有曰：

理本一矣，而所以有分殊者，由其所乘之氣不齊而然也。今欲去氣質而言分殊，則猶離形而索影，息整而求響也，不識分殊之由於氣質，則是將以理爲自殊，而不識理之一矣。單指理曰天命之性，兼指氣曰氣質之性，兩名雖立，何處乎一。

整菴言理一分殊，推之天下無所不盡，論性不須立天命氣質兩名，故南塘駁之如此。單指氣指，其說卽承栗谷尤菴。又曰：

기다리는 마음을 가지고 있었다며 곧 행함이 되었을 것이요, 「南塘集」에 「朱子集注」에는 이 句節이 없으니 아마 곧 내 獨善과 같다고 여겨서 이를 고친 때문인 듯하다. 聖賢은 事業에 있어서 먼저 일부터 기다리는 마음을 가지면 물론 不可하다고 할 것이다. 그러나 친척 그러한 것을 가지지 않고 偶然히 成한다는 것도 아마 반드시 善다고 하지는 않을 것이다. 天下 사람과 善한 것을 함께 나누고 하자는 것은 聖賢의 일이다. 困窮하여 한 몸만이라도 善하게 가지려는 것은 단지 그가 不幸을 만난 것에 지나지 않는다. 기우라 때를 만나지 못하면 한 몸만이라도 善하게 가지려는 일에 대해서도 스스로 즐거워하며 그 一生을 마칠 것이다. 이것이 聖賢의 마음은 들어가는 곳마다 스스로 得善하지 않음이 없다는 것이다. 그의 平生의 뜻으로 말한 것 같으면 처음부터 根本이 여기에 있는 것은 아니다. 重點이 뜻을 말한 것도 天下 사람과 善한 것을 함께 하고자 하는 뜻이 있었고 한 몸만을 善하게 지키려는 데 있지 않았다. 先生의 이 論說은 아마 一時 빠르게 말해버린 것에 지나지 않고 定論은 아닌 듯하다.」

라 하였다. 이것은 兼善과 獨善을 論辨한 것이다. 南塘은 朱子에 있어서도 마음에 편치 않음이 있으면 잘못된 곳을 바로 잡는 일이 있었다는 것을 알았다.

그러므로 同異錄은 또 先生이 四端七情을 理와 氣의 차이로 分屬시킨 것은 記錄의 잘못이거나 또는 一時의 意見일 것이라고 말하였다.

또 南塘集 卷一十七의 王陽明集辨에서 말하기를

「附子(毒草名)를 먹을 수 없다는 것은 모든 사람이 다 안다. 먹어 보지 않고서도 아는 것은 남의 말을 들었거나 남이 그것을 먹고 죽는 것을 보고 얻은 것에 지나지 않을 것이다. 그렇다면 知가 聞見에 바탕을 두고 있다는 것은 어찌 廢할 수 있겠는가? 먹을 수 없다는 것을 알자마자 곧 먹지 않게 된다고 말하는 것과 같은 것은 앞에서 말한 먹어 본 뒤에야 맛을 알게 된다는 것과 다르니 知가 行보다 先行한다는 것을 어찌할 수 없다.」

라 하였다. 또 말하기를

「陽明은 일찌기 맛을 본다는 것과 길을 걷는다는 것으로 比喩했다. 맛을 본 뒤에야 비로소 그 맛이 좋은가 나쁜가를 알게 된다. 길을 걸어 본 뒤에야 비로소 그 길이險한가 평탄한가를 알게 된다. 맛과 길을 버리고서 直接우리의 마음을 求한 적이 없다. 天下의 理致를 窮究해 보면 모두 이와 같다.」

라 하였다. 이것은 知와 行을 論辨한 것이다. 그 밖에 이와 같은 類가 아직도 많지만 모두 列舉하지는 않겠다.

하였고 또 말하기를 「이룩하는 것이 性이다」라 하였으며 「
개의 性・소의 性・사람의 性이라 하였는데 모두 부여 받
은 것을 가지고 말한 것이다. 子貢이 일컬은 性은 부여
받은 것을 말하고 天道는 그 本源을 말한 것이다. 만약
性이 단지 理에 지나지 않는다면 天道와 區別이 없게 될
것이다.」

라 하였다. 이것은 性과 理를 辨析한 것으로 栗谷의
學說에 根本하고 있다. 栗谷은 말하기를 「理는 氣 속
에 있는 뒤에 性이 된다. 形質 속에 있지 않은 것은
性이라 일컬어서는 안된다」라 하였다. 栗谷集 五卷
을 보기 바란다.

그는 또 말하기를

「性은 속에 뿌리를 두고 있지만 그 뿌리는 밖에 보이니
心이 그것을 自覺하게 된다. 自覺하는 功夫는 단지 善端
을 들추어내는 것에 지나지 않는다. 그 善의 實質과 같
은 것은 性에 根源하고 覺에 根源하지 않는다.」

라 하였다.

또 卷二 大學下에서 말하기를

「性은 道이고 心은 器이다. 道體는 無爲하지만 人心은
覺이 있다. 그러므로 聖인이 되는 契機는 비록 覺에 있지
만 聖인이 되는 根本은 性에 있다. 그러므로 歷代의 聖
인이 相傳하여 修養法에 대해 말할 때는 心을 爲主로 하

고 있고 義理의 根源을 論할 때는 性으로 根本을 삼고
있다.」

라 하였다. 이것은 心과 性을 論辨한 것이다. 또 卷
三 論語條下에서 말하기를

「分殊는 알되 아직 一本에는 미치지 못한다는 것은 顏子
가 아직 卓越한 것을 보지 못하고 曾子가 아직 一貫之道
를 듣기 이전과 같은 경우이다. 分殊를 알지 못하고서 도
一本을 알 수 있는 일은 결코 있을 수 없는데 莊子와 佛
敎에서 道와 性을 말한 것은 이러한 類이다. 그러므로 인
을 따르며 理를 辨析하는 사람은 비록 一貫之道에 이르
지 못하는 경우일지라도 儒家의 傳統에서 벗어나지 않을
것이다. 그러나 일을 따르며 理를 살피고 그 同異를 살
필 수 없으면서 갑자기 하나의 原理를 包括하려하는 사
람은 異端의 學에 빠지지 않은 적이 없다.」

라 말하였다. 이것은 理一과 分殊를 辨析한 것이다.

또 卷三 論語條下에서 말하기를

「甘肅甫가 集注 속에서 曾點에 대해 말한 곳에 이것을
終身도록 즐기겠다고 말한 句節이 있는데 어떤 뜻입니
까? 하고 물었다. 풀하여 말하기를 「舜은 深山 속에서
살았고 伊尹은 有莘이라는 들에서 밭갈이 하였는데 어찌
이를 즐기워 하며 終身하려 않았겠는가? 뒷날의 事業은
역시 偶然일 뿐이다. 만약 미리 틈틈이 마음이라도 의부러

한글로 그 爲는 謂하는 것은 아니라는 뜻과 같다고 말
 하려는 것이다. 日常生活 속에서 流行하는 本體는 斷斷히 間斷이 없다.
 日常生活 속에서 流行하는 本體는 斷斷히 間斷이 없다.
 는 것을 觀察하면서 工夫할 곳을 찾는 것은 書冊을 固守
 라고 言語에 拘執하는 것과 같고 關係가 없는 것 같다.
 세가 된대 이 저지는 戊子에 쓴 것이니 아마 由和說을 아
 지 改定하기 以前인 듯하다. 그러나 이른바 流行하는
 本體란 곧 「있지 말고 그것을 助長하지 말라(勿忘勿助長)」
 는 心의 사이에서 天理가 流行하는 本體를 가르킨 것이
 므로 心을 已發이라 여기는 說과도 關係가 있다. 그가
 程欽國에게 涵養을 于先하고 講論으로 補助해야 한다고
 答한 편지는 延平을 처음 對面할 때인 初年에 지은 것이
 다. 程氏의 心經附註는 이 두 편지를 모두 先生의 晚年說
 이라 하였다. 語類에서 한 차례에 一條目씩 절저히 理解
 한다고 한 것은 곧 德明錄 癸巳以後에 들은 것이고 모든
 일은 모두 鷗壘 一條目에 달려 있다고 한 것은 곧 道夫
 錄 己酉以後에 들은 것이다. 致知와 涵養의 先後를 묻는
 一條目은 곧 戊申年의 文蔚錄以後에 들은 것이다. (모두
 知行門에 보인다). 나는 敢히 스스로 어리게 하지 못하
 겠다고 한 一條目은 곧 方子錄에 있는 것으로 역시 戊申
 以後에 들은 것이다(先生自論爲學門에 보임). 위의 一條
 目은 비록 中年의 說이지만 오히려 叔京에 대한 回答書

보다 뒤에는 아니나, 아래 三條目은 晩年에 말한 것으로
 程氏는 또 모두를 中年에 말한 것이라고 하였다. 先生
 을 混亂시키고 억지로 初年과 晩年을 갈라서 어리석게도
 朱子를 援用하여 象山에게 붙이려는 사소한 뜻을 판다 보
 러하고 先賢을 그릇 속이고 後人을 混亂시킨 罪는 배어
 있어 버릴 만하다.

라 하였다. 이 條目 역시 尤菴이 心經附註를 論辨한
 것을 繼承하고 程氏附註에 引用된 語類各條에 대해
 일일이 그 年代의 先後를 調査하였기 때문에 더욱
 分明하게 論辨할 수 있게 된 것 같다. 단지 저기에
 서 涵養에 대해 말한 것은 끝내 尤菴만큼 깊지 못한
 것 같다.

아마 南塘은 明確하게 論辨하는 面은 뒤어나지만
 修養과 實功은 처진 것 같으니 言辭사이에 숨길 수
 없이 나타나고 있다. 이에 다시 定義를 辨析한 것가
 유래 採擇할 만한 몇 條目を 뒤섞어 引用하면 다음
 과 같다.

同異考 卷五 周子書 條目 아래에서 말하기를

「性字는 天에서 받은 것을 말하고 太極은 오직 理라고만
 말해야 한다. 性을 말한 것은 湯誥에 처음 보이니 곧 백
 성들에게 善을 내리셨다. (降衷于下民)」의 뒤에서 말한
 것이다. 孔孟은 말하기를 「각각 性命을 부여받는다」라

였다. 이것은 原來 얻은 것을 中途에 喪失했다가 뒤에 回復하는 것을 말하는 것으로 세 번 바뀐다는 말의 脈絡이 分明하여 알기 어렵지 않다. 集注는 말하기를 「至大란 처음 상태의 無限量한 것이고 至剛이란 굵히지 않는 것이니 이러한 것(至大至剛한 氣)은 아마 天地의 正氣를 사람이 얻어서 생긴 것일 것이다. 이와 같은 것은 聖人만이 홀로 얻은 것이고 모든 사람이 얻어서 생긴 것을 말하는 것은 아닐 것이다. 나는 일찍이 譬喻하기를 氣에 淸濁이 있는 것은 마치 물과 같다고 하였다. 물이 濁하기 때문에 流行 못하는 일이었듯이 氣는 濁하기 때문에 盛大하지 않는 것은 아니다. 濁한 물은 찌꺼기가 섞여 있으므로 멀리 흐르기도 전에 막혀버릴 허물이 있다. 만약 그 찌꺼기를 걸러내고 그 맑힌 것을 따주면 그 흐름은 원래 상태를 회복할 수 있을 것이다.」

라 하였다. 이 글은 氣의 淸粹濁駁을 말하고 氣를 養하여 원래 상태를 회복하는 것을 貴하게 여기는 것으로 八年前의 示同志說 보다 明析하다. 또 말하기를

「義理에 대한 論辨은 朱子에 이르러 遺憾이 없게 되었다. 비록 聖인이 다시 낳다고 할지라도 그 말을 바꿀 수 없을 것이다. 내가 생각하는 것은 늘 朱子の 範圍 속에 있고 다시 벗어나지 않았는데 오래 思索을 거듭한 뒤에

마침내 精妙하게 符合하는 때가 있게 되었다. 이것이 子思가 깊이 생각하고 精密하게 생각 하라고 말하지 않고 반드시 慎重히 생각하라고 말한 까닭이다.」

라 하였다. 이 뜻도 栗谷과 尤菴을 계승하고 있다. 오직 이것을 지키어 변치 않을 수 있으므로 끝내 神妙하게 符合할 때가 있게 된다고 말한 것만은 앞에서 引用한 示同志說에서 말한 窮理·存養·力行之 세 가지工夫는 한결같이 敬을 爲主로 하여야 한다는說그리고 同異考를 만든 것과 語義가 크게 다르다. 同異考 卷三 學字條에서 말하기를

「何叔京에게 답하여 말하기를 「良心이 微微하게 나타나 타나서는 것을 因하여 猛省하고 覺悟를 振作하여 마음을 不昧케 하는 것이工夫하는 本領이다. 본領이 이미 確立하면 저절로 下學하여 上達하게 된다. 만약 良心이 나타나서 곳을 살피지 않으면 아득하기만 하여 着手할 곳이 없게 될 것이다」라 하였다. 이 편지는 응당 先生이 初年에 지은 것으로 마음이 모두 已發이라 생각한 것이기 때문에 未發할 때 本源을 涵養하는 것이工夫의 本源이라 는 말과는 不同하다.」

라 하였다. 또하기를

「나는 요사이 일로 말미암아 다소 깨닫는 것이 있다. 예를 들면 소리가 날고 고기가 뛰는 것은 「반드시 의지의

의 세 가지로 나누었는데 이 說도 尤庵은 계승하고 있다. 이 세 가지 이외에 따로 主眼한 項目을 내놓았는데 尤庵이 이에 대해 말한 것만큼 分明하고 緻密하지 못하다.

南塘은 虛靈知覺說을 만든 三年 뒤에야 羅整菴의 困知記를 論辨하였다. 말하기를

「性命에서 根源하므로 그것을 道라 하고 形氣에서 生하므로 그것을 人이라 한다. 그러나 發하는 것은 모두 氣이므로 그것을 心이라 한다. 이제 道心을 性이라 한다면 이는 心을 理라 認定하고서 氣를 理버무리 버리고서 心을 말하는 것이다. 人心을 情이라 한다면 情이라 認定하는 것도 形氣의 粗에 지나지 않을 뿐이다.」

라 하였다. 이러한 說도 여전히 明瞭하지 못하다. 心은 자연히 氣에 屬하고 理는 그 속에 붙어 있다. 이제 心을 理라 하고 氣를 理버무리 버리고서 心을 말하는 것이라 하였는데 心은 본디 理라 認定할 수 없을 것이나 설마 氣를 떠나 心을 말했겠는가? 情은 본디 形氣에서 發하지만 情 속에도 理가 붙어 있는데 설마 情이라 여긴 것이 形氣의 粗에 지나지 않았겠는가? 整菴이 道心을 性이라 하고 人心을 情이라 한 것은 본래 옳지 않으나 南塘의 이에 대한 論辨도

適切하지 못하다. 南塘은 朱子의 道心人心에 대한 論辨은 거쳤음에도 끝내 透徹한 理解에는 미치지 못하였다.

南塘集 卷二十九에 다시 浩氣辨이 있는데 羅整菴 困知記를 論辨한 것과 같은 해에 쓴 것이다. 그 끝에 말하기를

「浩然之氣는 天地의 氣이다. 그것을 浩然이라 한 것은 盛大하게 流行한다는 뜻이다. 사람은 이 氣를 얻어 生한 것이니 또한 어찌 盛大하게 流行하는 體를 가지지 않았겠는가? 그러나 氣의 淸粹한 것을 얻은 것이 聖인이고 賢人이다. 氣의 濁駁한 것을 얻은 것이 愚人이고 不肖한 사람이다. 그래서 盛大하게 流行하는 體가 여기에 서 시들어 버린다. 다정히 覺悟하여 集義에 從事하면 그 體는 곧 浩然함을 恢復할 것이다. 그러므로 孟子는 말하기를 「나는 나의 浩然之氣를 善養한다」라 하고 또 말하기를 「그 氣됨이여! 至大至剛하여 直으로 養하여 害함이 없으면 天地의 사이에 曄 찬다」라 하였다. 이는 모두 氣가 있는 뒤에 善養할 수 있음을 말한 것인데 어찌 養한 뒤에 이 氣를 가지게 된다고 말한 적이 있겠는가? 集註에 말하기를 「氣란 몸에 充滿해 있는 것으로 본래 스스로 浩然하지만 養하지 않으므로 시들게 된다」라 하였다. 孟子만이 그것을 善養하여 그 처음 상태를 回復하

아 된다. 그러나 세 가지의工夫는 敬을 主人으로 모시지 않으면 心은 主宰가 없게 되어 顛倒・錯亂하여 그것이靜할 때는 昏昧하고 그것이 動할 때는 치달리기만 하여 窮理・存養・力行에 대해 功을 이룰 수 없을 것이다.」

라 하였다. 이 글은 理와 氣를 論辨하고 本然之性을 論辨하며 四端七情을 論辨하며 已發과 未發을 論辨하는 여러 問題를 包括하고 있다. 이들은 모두 退溪 栗谷이래 討論해온 大題目들이다. 그러나 南塘의 이 글은 한꺼번에 모두를 包括하여 자못 思理가 細密치 못하여 서로 衝突 矛盾하는 곳이 있음을 免치 못하는 듯하다. 또한 뜻을 陳述함에 잘못된 곳도 있다. 예를면 外感을 따라 內發이 달라진다고 말한 것은 것은 人心과 道心의 發을 일컬을 뿐 아니라 모든 것이 다 外感에 말미암아 主를 삼고 있다. 이것이 곧 위에서 引用한 글에서 이른바 食色이 感하면 人心이 發하나 道義가 感하면 道心이 發한다는 것이다. 이는 人心의 主體가 外部에 있는 것이 아니라 內部에 있다는 것, 다시 말하면 外感이 있을 때 應이 있어야 비로소 窮理와 存養의 功이 있게 된다는 것을 모르는 것이다. 또 氣發은 모두 善과 惡을 兼한다고主張하면서 栗谷이 四端은 純善無惡하다고 말한 것

은 不備한 것이라 하였는데 이 說은 尤菴을 계승하고 있다. 그러나 道心도 모두 氣에서 發한 것이라면 道心조차 善惡을 兼하고 있다는 말인가? 또 心은 一身의 主體이고 氣는 이 心의 줄개라 하였는데, 이는 孟子的 養氣章의 말을 계승한 것이다. 그러나 理氣와 心性을 對比해 말한 것과 그것을 混同하며 말해서는 안 된다. 또 氣의 清濁粹駁에 의해 人間을 四等級으로 나누고 心이 未發할 때는 虛靈不昧하며 모두 理致를 갖추고 있다고主張하였다. 그러나 朱子는 心이 氣에 屬한 것이며 모든 理致도 氣의 속에 갖추어져 있다고 하였으니, 氣와 分離하여 心을 말하고 心을 純善하다고 할 수 있는 것은 아니다. 五年이 지난 뒤 南塘은 앞에서 引用한 것처럼 虛靈知覺說을主張하였는데 大體로 이 글의 意見과 그다지 相違함이 없다. 오직 心의 虛靈知覺도 氣에 屬한 것이라 確證하였을 뿐이다. 이러한 理解를 거치고 나서 이 글보다 認識이 進歩된 듯하다. 明德說과 心純善辨은 三十年 뒤에 나왔다. 이는 모두 南塘一人의 學說이다. 만약 그 글이 이룩된 先後를 자세히 論辨치 않는다면 南塘의 學問이 進歩하는 段階를 알 수 없는 것이다. 또 心을 다스리는 것으로 窮理・存養・力行

그리고 渾融無間하는 妙를 보지 못하게 되었다. 다행히 우리 栗谷先生의 師傳에 말미암지 않고 默黙히 道眞을 契合하여 理와 氣가 서로 分離되지 않는다는 것과 人心에 二本이 없다는 면에 대해 밝게 스스로 보았다 그러므로 勇往直前하여 그 說言 分明히 辨析하였다. 그 말에 이르기를 「發하는 것은 氣이고 發하게끔 하는 것은 理이다」라 하였다. 氣發理乘이라는 한가지 道理 이외에 다시 다른 두 갈래 길이 없으니 그 말은 的確하며 渾融圓滿하여 變更할 수 없는 것이다. 그러나 이 形氣二字에 대해 역시 길이 살피지 않으면 마침내 人心을 形氣에 束縛하는 것으로 여기고 道心에 대해서는 氣가 作用하지 못하는 것으로 생각하게 하여 끝내 牛溪의 旨을 屈服시킬 수 없게 되니 이것이 恨할 만한 것이라 할 수 있다. 한 글자가 不明하면 害가 이에 이르게 되니 學者는 聖賢의 箴을 읽을 때 한 글자라도 疏忽히 할 수 있겠는가.」

라 하였다. 栗谷이 退溪를 論辯한 것은 주로 理와 氣가 서로 分離되지 않는다는 것과 人心에 두 根本이 없다는 것을 發揮함에 있었는데 南塘의 說도 이러하다. 그러나 理는 곧 形氣 속에 들어있고 食欲과 性欲은 形氣에서 發하지만 역시 理가 들어 있다. 形氣는 私를 가지지 않을 뿐이다. 形氣의 私에 의해

가리워지지 않는다는 것이 것이 곧 栗谷이 말한 氣가 用事하지 않는다는 것이다. 蔡注에서 곧장 形氣에서 發한다고 말하고 私字를 除去한 것은 잘못이지만 南塘은 또 역시로 心上的 氣와 形氣를 둘로 나누어 糾紛을 增加시켰으니 이것도 잘못이다. 食色이 感하면 人心이 發하고 道義가 感하면 道心이 發한다고 云云함에 이르러서는 食色 속에도 道義가 있고 道義 속에도 食色이 있음을 알지 못한 것이다. 그가 論辯한 것은 단지 心의 공과 私에 지나지 않을 뿐이다. 南塘이 이에 대해 十九年前에 論辯한 것도 아직 明析하지 못하였는데 十九年以後에도 여전히 然하지 못하였으니 역시 애석하다.

또한 南塘集 卷二十九에 「示同志說」이 있는데 역시 乙酉년에 쓴 것으로, 그 글은 대단히 길지만 역시 人心과 道心을 論辯한 것인데 말이 重複되고 多岐하다. 그 글은 大略 말하기를

「萬物이 生한 뒤 氣의 正하고 通한 것을 얻은 것이 사람이고, 氣의 偏하고 塞한 것을 얻은 것이 物이다. 그러므로 草木은 知的 知覺이 없고 禽獸은 비록 知覺의 有로 或通一路하지만 끝내 形氣에 의해 拘束되어 그 性欲을 大를 擴充할 수 없다. 사람은 곧 二氣의 正하고 通

때문이다. 先生은 여기에서 스스로 形氣를 解釋하였던
지 그것을 血氣形體라고만 여기고 다시 心志를 兼하여
말하지 않았다. 그렇다면 그의 이론은 形氣에서 생긴다
고 한 것은 心의 氣에서 發하되 性命의 理와 對되는 것
을 일컫는 것은 아니라는 것이 얼마간 分明하다. 安耑과
의 問答는 모두 唐以後에 있는 것이니 先生의 古學晚
年時期에 設想한다. 一

라 하였다. 人心과 道心이 理와 氣의 互發이라는說
은 李退溪가 主張하였으나 李栗谷과 宋尤菴은 모두
反對하였다. 朱子의 뜻은 단지 形氣는 私를 가지기
쉬우므로 人心이 여기에서 생긴다고 말하였을 뿐이
다. 만약 그 마음에 私가 없다면 배고프면 먹으려 하
고 추우면 따뜻하게 하려는 것과 같은 것들은 비록
形氣에서 發하지만 道心이라 할 수 있다. 栗谷 尤
菴이 이에 대해 論辨한 것은 모두 대단히 分明하다.
南塘은 推明하여 闡釋한 것이 지나치게 치밀하여 또 形
氣와 心氣에 區別이 있다고 論辨하기에 이르렀는데
이는 贅論을 만든 것으로 不必要하지 않을까? 同異
考는 또 然沈이 集傳의 人心道心에 대해 解釋한 것
의 잘못을 論辨하여 말하길

「이제 蔡傳의는 先生의說에 대해 刪改한 것이 배 있어

니 그가 語義를 고칠 바린 곳들은 또한 渾渾하고 確確하
며 틀리는 舊說만 못하다. 朱子集註에서 말하길 「形氣의
私에서 생긴다」라 하였는데 生字는 發字와 뜻이 다르다.
私라 함은耳目口體를 가르는 것이 分明하다. 말하길
「人心은 動하기 쉽고 물이 키기 어려우며 義理는 밝히기
어렵고 어두어지기 쉽다」라 하였다. 義理에 對比해 말한
것은 마땅히 形氣라 하였는데 만약 形氣가 動하기 쉽다
한다면 形氣가 스스로 動하여 心에서 發한 것이라는 데
에 嫌이 있게 된다. 人心에 對比하여 말한 것은 마땅히 道
心이라 하여야 한다. 그럼에도 불구하고 반드시 義理라
하는 것은 道心은 隱微해지기 쉬운데 그것은 本來 義理
를 밝히기 어려운 데에서 말미암기 때문이다.」

라 하였다.

南塘文集 卷三十에 人心道心說이 있는데 그 글은 오
히려 己酉 卽 淸順治三年에 쓰인 것으로 用辰에 쓴
同異考보다 十九年이나 앞선 것이나 그 爲說은 同異
考와 크게 다른 것이 없는 듯하다. 그 글은 大略 말
하길

「心은 하나뿐이다. 人心과 道心의 不同함이 의제된 所以
는 무엇 때문일까? 아마도 사람의 生命을 가지게 된 때
반드시 天地의 氣를 얻어 形을 이루게 되는 데 耳目口體
와 같은 것이 이것이다. 반드시 天地의 理를 얻어 性이

辨함에 이르고 있다. 同異考는 말하길

「先生은 人心과 道心을 論함에 있어 앞에서는 天理와 人欲을 가지고 말하고 뒤에서는 形氣와 性命을 가지고 말하고 있다. 그의 蔡季通과 鄭子上的의 대한 答書는 모두 形氣와 性命을 가지고 말하고 있으나 蔡季通에게 보낸 書는 오히려 透明치 못하여 鄭子上에게 보낸 書만큼 簡明瞭하지 못하다. 先生은 여기에서 아마도 그 說을 여러 번 다룬 뒤 定論한 것 같으니 學者들은 반드시 이에 대해 깊이 考察한 然後라야 先生의 入道順序를 알 수 있고 또 홀로 괴로와하며 홀름하게 공부한 마음을 알 수 있을 것이다.」

라 하였다. 또 말하길

「蔡季通에게 人心과 道心을 論한 答書는 얼핏보면 人心을 氣發로 여기고 道心을 理發로 여긴 듯하다. 그러나 자세히 살펴보면 사실은 그렇지 않다. 거기에서 人心을 論하여 말하길 「形에 의해 主宰되어 質을 가지게 되는 것을 私라 하고 그것은 不善할 수도 있다」라 하였는데 아마도 이는 모두 耳目口體를 가리켜 말한 듯하다. 心에서 發出한 氣는 形이다 私다라 말할 수 없다. 아마도 仁義禮智의 理를 가지고 耳目口體의 形과 對比하여 말하여 이것(仁義禮智)은 私이고 善하지 않은 것이 옳으므로 거기에서 發出한 것은 모두 天理라 한 듯하다. 그리고

저것(耳目口體)은 私로서 때때로 不善할 수도 있으므로 거기에서 發한 것은 모두 人欲이다云云한 듯하다. 下文에서 이른바 「清明純粹한 것은 理와 間隔없다」라 한 것도 耳目口體의 形氣를 가리켜 말한 것이다. 耳目口體의 氣가 어떤 때 清明純粹하면 절로 밝게 보이고 分明하게 들리며 四體는 절로 나태해지지 않을 것이니 所謂 理와 間隔이 없다는 것이다. 마시고 먹는 것, 男女關係는 天理에 根本하면 人心의 發일지라도 性命의 流行하는 바가 아닌 것이 없으나 단지 우리 身體의 私에서만 發하게 되므로 理에 間隔이 생기기 쉬우며 그 正當한 理를 얻을 수 없을 뿐이다.」

라 하였다. 또 말하길

「나는 옛날 이 글을 보고 그 뜻을 묻지 못하고 마침내 그것이 初年의 未定論의 아님이 합부로 疑心한 일이 있다. 偶然히 季明과 이 문제를 가지고 論할 때 季明의 말이 이와 같음을 보고 비로소 그 전에 본 것이 잘못되었음을 깨닫고서 先生의 뜻에 대해 어를 놓 듯 疑心이 없어진다.」

라 하였다. 나는 이 條目을 보면서 身體에 南指全屬가 없으니 그가 말한대로 性의 바와 이에 대해 論한 것이 옳고 理인지 밝힐 수 없을 줄 여의히 하였다. 이 條目은 혹시 甲辰以後에 增補하여 쓴 것이 아닐까 하는 의

은 靈의 心을 儒의 所謂의 心이라 하였다. 釋氏는 心에 대해 佛의 心이나 佛의 心과 본다는 없었다. 釋氏는 心을 理와 氣를 一物으로 여기는 佛敎가 있으나 그가 儒와 釋의 分界를 論한 것으로 말한 것 같으면 오로지 心과 性의 區別로서 말하고 있으나 이로써 義理의 同然한 바를 알 수 있다.

라 하였다. 南溪의 虛靈知覺한 心을 氣에 所屬시킨 것은 멀리 三十年 前에 있었다. 그러나 三十年이 지난 뒤에야 비로소 明德說과 心純善說 등 여러 글이 있게 되었는데 한결같이 語氣가 平常한 듯 하나 事實은 研鑽을 겪고 얻어진 것이다. 그가 三十年 前에 말한 것을 읽으면 脈絡이 正確함을 알 수 있다. 그가 三十年 뒤에 말한 것을 읽으면 그의 境地가 어디에 이르렀는가를 알 수 있다. 義理란 深微하여 본래 한번에 깨달을 수 있는 것이 아니다.

虛靈과 明德을 論辨한 것은 이미 同異考卷一의 心을 막한 여러 條目에 先見된다. 말하길

「鳥獸의 마음은 偏氣가 모여서 虛靈함으로 그 靈함은 단지 一路의 間 通한다. 人間의 마음은 正氣가 모여서 虛靈함으로 그 靈함은 곳곳마다 通하지 않음이 없다. 聖人의 마음은 清氣가 모여서 虛靈하므로 靈이 깨달은 것은 모

두 理이다. 모든 愚人의 마음은 濁氣가 모여서 虛靈하므로 靈이 깨달은 것은 모두 欲望이다. 사람에 있는 것이란 心에 局限과 달란다면 그들에 不同함이 있다고 말할 수 있다. 明德에 局限해 말하면 그들에 不同함이 있다고 말할 수 없다. 대개 明德이란 稱號는 단지 그 虛靈만을 말하고 그 氣稟에까지 미치지 않기 때문이다.」

라 하였다.

同異考는 또 聖人과 凡人の 心을 論辨하여 말하길 「朱子가 石子重에게 答하여 말하길 사람이 學問을 하는 까닭은 우리의 마음이 聖人의 마음만 못하기 때문이다. 우리의 마음이 곧 天地 聖人의 마음과 다를 것이 없다면 배워 무엇하겠는가? 先生이 性을 論할 때는 聖人과 凡人이 다를 것이 없다 하고 心을 論할 때는 聖人과 凡人이 不同하다고 하니 그가 心을 氣라고 여기고 있었다는 것을 알 수 있다.」

라 하였다. 이 글 아래에서 心이 仁을 違背하지 않으며 心이 規矩를 벗어나지 않는다는 것에 관해 말하고 있는데 이들은 모두 그가 十四年 뒤에 쓴 「辨陽明集」에서도 볼 수 있다. 同異考는 때에 따라 增減이 있는 듯 하니 꼭 甲辰에 있는 것을 定稿라 볼 필요는 없다.

心을 論辨함에 因하여 또 연이어 人心과 道心을 論

되고 動中の靜이 된다. 已發未發로서 體와 用을 말한다. 未發은 虛靈知覺의 體이고 已發은 虛靈知覺의 用이다. 事物이 다 작이르지 아니 했을 때 이 마음은 비록 知覺한 바가 없지만 그 知覺할 수 있는 것은 언제나 自在하다. 겨울이 비추는 것처럼 비록 事物이 없는 것에 대해서도 비추는 바가 없지만 그 비출 수 있는 것 자체는 언제나 自在하다. 朱子는 말하길 「知覺은 그 속가 虛靈한 것이 다」라 하였다. 또 말하길 「橫渠說은 아직 透明치 못하니 心이 있으며 걸로 知覺이 있게 되는데 또 어찌 性과 知覺을 습한 것이 있겠는가?」라 하였다. 그렇다면 心은 비록 性에서 分離할 수 없고 虛靈知覺은 비록 理와 分離할 수 없지만 그 本色을論한다면 心은 사람에게 있는 虛靈知覺이고 虛靈知覺은 사람에게 지나지 않을 뿐이다.」라 하였다.

文集 卷二二二에 心純善非證이 있는데 그 글은 癸亥에 있었으니 마마의 南康熙二十二年에 該當하며 明德宗보다 三年 이상에 있게 된 것이다. 그 글에 이크리온

「心純善非證이라 性의 理와 氣의 區別이 있다는 것을 모르고 性을 논한 듯하다. 우리 儒學의 宗旨는 心を氣라 하고 性을 理라 하고 性은 善하지 않은 것이 없으나 氣는 清濁粹駁의 不齊가 있다는 것이다. 이 心의

外氣에 다지 清濁粹駁의 稟性이 있는 것이 아니다. 그러므로 사람의 智慧, 賢不肖는 모두 心에 달려있고 血肉軀殼의 身에 달려 있지 않다. 그러나 心의 虛靈함은 血肉軀殼처럼 形質에 局限되는 것이 아니다. 그러므로 濁한 것은 變하여 清에 이를 수 있고 駁한 것은 變하여 粹에 이를 수 있으니 氣質을 變化하여 그 性의 本初를 恢復하는 이工夫는 心에만 달려있고 어떤 것에 달려 있지 않다. 心은 純善한 것이라 여기는 것은 곧 禪家의 宗旨이다. 達摩가 이것을 宗旨로 세우니 그의 門徒들이 發展시켜 說을 만들어 말하길 卽心卽佛이라 하고 作用을 性이라 하고 運水搬柴하니 神通妙用하다고 하였다. 이들은 모두 心의 靈覺을 가르쳐 말한 것이다. 朱子는 陸氏를論하여 말하길 「子靜의 學問은 하나의 心은 本來 좋은 物事이고 많은 粗惡한 氣들은 心의 妙理라고 看做하는 것이 라 말해도 될 것이다」라 하였다. 陽明은 곧 말하길 「사람마다의 마음 속의 仲尼가 있다」라 하고 「心이 곧 理이며 良知가 곧 天理이다」라 하였다. 그가論한 良知란 虛靈明覺한 마음의 곧 이른바 本然한 良知라는 것이다. 釋氏는 처음에 理字가 있는지 모르고 오직 이 心의 昭昭靈靈한 體만을 보고 곧 이것을 至善이라 여겼다. 陸氏와 王氏는 비록 理字를 말하였지만 역시 이 靈覺의 體에 지나지 않은 것 뿐이다. 羅整菴은 말하길 「釋氏의 所謂性

陽明集보다 陽明先生의 語로 說한다. 그 語에 明白한

「心과 明德은 一體의 體이다.」고 說한다. 그 語를 分別하여 말
하면 心이 明德이다. 心으로 말한 것 같으며 氣稟이 그
속의 理가 明德의 體함이 있게 된다. 明德으로 말한 것
같은 心의 體함이 氣稟과 理가 되고 明德의 體함이
되고 말하므로 善이다. 德이다 할 수 없다. 心은 善을
包含하여 말할 수 있으며 性에 對比해서 말할 수도 있다.
明德은 性만을 包含하여 말할 수 있으나 性에 대비해
말할 수는 없다. 이 心과 明德의 差異點이다. 大學
明德注에서 말하길 「虛靈不昧하고 不 理致를 갖추어서
모든 事件에 反應한다」라 하였다. 孟子 盡心注에서 말하
길 「사람의 神明은 不 理致를 갖추고서 모든 事件에 反
應하는 所以이다」라 하였다. 그것은 心을 解釋하는 것과
明德을 解釋하는 것을 모두 같게 하고 있다. 이것은 心
과 明德이 二物이 아님을 말한다. 中庸或問은 말하길
聖人の 마음은 清明純粹하다. 이 말이 聖人の 마음만을
말한 것이라면 衆人의 마음은 이와 같을 수 없다는 것을
알 수 있다」라 하였다. 大學或問은 말하길 「方寸(心을
비유)의 사이는 虛靈洞徹하여 모든 理致가 갖추어져 있
다」라 하였다. 이것이 곧 所謂明德이다. 이 말이 聖인에
대해 말한 것이 아니라면 衆人을 통틀어 말한 것일 것이
다. 마음으로 말한 것 같으면 聖인과 凡人은 不同하고

明德으로 말한 것 같으면 聖인과 凡人이 모두 같다. 이는
心과 明德이 區別되는 것이 있음을 말한 것이다. 學者는
마땅히 그 말하고자 하는 바를 따라서 각각 그 뜻을 求
하고 會通할 수 있는 方法을 求해야 할 것이다. 지금의
論者들은 明德이 모두 같다는 것을 爲主로 하고 아울러
心이 純善하다고 생각하여 羅氏의 本心이라는 說에 陷入
하고야 만다. 그들 心의 氣稟이 不同하다는 것을 爲主로
하고 아울러 明德이 分數가 있다고 여기는 이들도 또한
荀子 楊雄이 性을 말한 것과 같은 結果에 歸着한 것이
다.]

라 하였다. 이처럼 異同을 辨析하는 것은 모두 栗谷
의 思理를 따라 論辨하고 있으니 學者가 栗谷書를
보면 절로 알 것이다.

文集卷三十에 또 虛靈知覺說이 있다. 庚寅에 글이
이루어졌으니 마땅히 淸順治七年에 該當할 것이다.
明德說보다 三十年이나 앞선다. 그 글에 이르기를

「心은 虛靈하고 知覺할 수 있다. 虛靈은 體이고 知覺은
用이다. 虛靈하기 때문에 知覺할 수는 있으나 知覺하기
때문에 虛靈한 것은 아니다. 바야흐로 그것이 未發할 때
虛靈은 속에 있어 그 知覺의 不昧한 것이 곧 體中の 用이
되고 靜中の 動이 된다. 그것이 已發함에 이르러 知覺은
밖에서 反應하여 그 虛靈의 自若한 것이 또 用中の 體가

가 있는 것은 十二年 後에 있게 되었다. 대개 南塘은 처음에 먼저 陽明集을 보지 못하고 단지 退溪集中에서 退溪가 陽明을 論辨한 것만을 본 것 같다. 뒷날 또 整菴集에서 그보다 二十三年 앞서 陽明을 論辨한 것을 보게 되었다. 그리고 丙辰에 이르러 비로소 처음 陽明集을 보고 그것을 論辨하였다.

「心卽理」라는三字는 곧 陽明論理의 宗旨인데, 우리 聖門에서 心을 말한 것은 이와 다르다. 孔子는 말하길 「顏回여! 그 마음은 三個月 동안이나 仁을 違反하지 않는다」라 하였고 또 말하길 「七十에 마음이 하고자 하는 바를 좇아도 規矩를 벗어나지 않는다」라 하였다. 心이 果然理라면 心이 곧 仁이고 곧 規矩일테데 또 어찌 仁을 違反할 때가 있으며 規矩를 벗어나는患이 있겠는가? 聖人의 心이 하고자 하는 바를 좇는데 또 무엇때문에 七十年이나 기다릴 필요가 있겠는가? 孟子는 말하길 「君子가 사함과 다르게 되는 까닭은 그 心을 保存하기 때문이다」라 하였다. 仁으로 心을 保存하고 禮로 心을 保存하니 이것은 孔子가 仁을 違反하지 않고 規矩를 벗어나지 않는다고 한 말과 같다. 홀로 釋氏와 陸氏만이 心은 至善이라 여기지만 우리 聖人は 이와 같이 말한 적이 없다.」

라 하였다. 또 말하길

「우리의 마음을 가지고 事物의 理致를 窮究하여 物理가 이미 이르면 우리의 智慧가 절로 생기게 되니 이를 일러 心밖에 理가 없고 心밖에 事物이 없다는 것이다. 이제 物理에 대해 그것을 求하지 못하게끔 禁한다면 이는 곧 正理를 밖에 있는 것으로 認定하고 事物이 밖에 있는 것이라고 認定하는 것이니 이른바 義外說이 되고 말 것이다.」

라 하였다. 또 말하길

「心은 身의 主人이고 性은 心에 갖추어진단다. 그러나 心은 곧 氣이고 性이 곧 理이다. 釋氏는 靈覺을 性으로 삼고 陸氏는 人心을 至善이라 여기니 이는 모두 心을 性이라 認定하는 것으로 모두 異端에 歸着되고 만다. 陽明學은 오로지 致良知로서 爲主하니 所謂 良知는 곧 釋氏의 靈覺의 知에 該當하고 또 氣質의 作用에 따르는 것에 지나지 않는 것으로 陸氏의 心印을 얻어서 釋氏의 衣鉢을 傳하는 것이 될 것이다.」

라 하였다. 여기에서 論辨한 것은 同異考 卷六 異端條 아래에서 자세히 論辨한 바 있다. 다만 同異考는 대부분 象山의 대해 論辨하였지만 여기에서는 陽明에 대해 論辨하고 있는 것이 다르다.

文集 卷三十二 明德說의 있다. 이 문은 清溪에서 이르러서였으니 마땅히 淸康熙十九年에 該當하여야 하고

말하지 않았다고 할 것은 것은 다 저 사람의 體性이 다른 한 것이다. 孟子는 단지 人性의 善惡을論하고 그 가운데 善惡이 不同한 氣質의 있다는 것을 말한 것이 아니다. 孟子도 대해서도 말했다고 할 것은 것은 사람도 다르다. 孟子는 다 같이 말한 것이다. 孟子도 개와 소와 사람의 性이 같지 않다고 말하였다. 아마 人性이 모두 善한 것은 理가 같기 때문인 듯하다. 사람과 事物이 같지 않은 것은 氣가 다르기 때문인 듯하다. 그러므로 孟子가 性에 대해 말하지 않을 수 없을 때 사람과 事物의 性을 말하는 것은 오로지 理만을 말하였지만 事物과 아울러 말하는 것은 오로지 氣를 제거할 수 없었음의 지이다. 이는 先生의 論에 따르면 바가 各各인 理, 孟子가 性을 말함에 있어 서로 不同함이 있었던 것은 아니다.

라 하였다. 또 말하길

「語類」에서 말한 것은 또한 「生之謂性」에 대한 集註說과 같지 않다. 人性이 事物보다 貴重하다는 側面에서 말하자면 性은 모두 善하다고 일견하게 되고, 사람과 事物의 性이 다르다는 側面으로부터 말하면 그것을 氣質之性이라 한다. 善은 理에 根本하므로 善하다고 하는 것은 理의 側面에서 말한 것이다. 差異는 氣에서 생긴다. 그러므로 다르다고 하는 것은 氣質의 側面에서 말한 것이다. 오직 하나의 性이지만 어느 側面에서부터 말하느냐

에 따라 다른 이 있음을 이다. 나는 일찍이 「大德의 渾然한 體에 對하며 말한 때, 五性의 性은 氣質之性이 되고 氣質의 善惡에 對하며 말한 때, 그것은 本然之性이 된다고 論한 일이 있다. 이제 先生의 이 一性을 論한을 보아 역시 理 또는 氣의 不同이 있을 뿐이다. 대가 說하라는 罪는 免할 것이다」.

라 하였다. 여기서 朱子의 말에 가리키는 바가 각각이고 어느 側面에서부터 말하느냐에 따라 不同함이 있다는 것을 擧出하였는데 이에 대한 例는 곧 語類와 孟子集註에서만 들고 있다. 대체로 南塘의 「朱子言論同異考」는 朱子語에 앞 뒷말은 다르지만 뜻은 事實上相通하는 것과, 本來 뜻은 다르지 않은데 學者가 다른 것으로 보기 쉬운 것을 들고 있다. 全部 六卷에 四十條目으로 나눈 이 同異考는 진실로 朱子思想을 闡說함에 體系를 갖춘 著述이라 할 수 있다.

南塘이 理氣 및 性을 論辨한 것의 大旨는 上述한 것과 같다. 그 중 理氣를 辨別함으로 말미암아 論辨이 心에까지 미친 것은 주로 文集 卷二十七 王陽明集辨에 보이니 그 글은 丙辰에 있었으니 마땅히 淸康熙十五年에 該當할 것이다. 또한 「朱子言論同異考」

性이라 이름을하지 않게 되었을 것이다. 性은 비록 氣質에 因하여 이를하지만 그것을 가리켜 性이라고 하는 것은 事實上 그 속에 賦與된 바의 理를 指稱한 것이고 氣質과 섞여서 말한 것이 아니다. 氣質에 因하여 말하기 때문에五常이라는 名目的 다름이 있고 사란과 事物이 보여 받은 바의 다름이 있다. 그 속에 부여된 바의 理를 가리켜 말하기 때문에 그들은五常의 德이 되고 사란과 事物의 性이 되며 또한 그들은 모두 善함을 잃지 않는다. 本然과 氣質이 二性이 아니라는 것은 여기에서 알 수 있다. 氣속에 있을므로 因하여 그 氣를 指指하면 氣質之性이 되고 그 속의 賦與된 바의 理를 直接 指稱하여 그 氣와 섞이지 않으면 本然之性이 된다. 性은 비록 二名이 있지만 事實上 二體가 있는 것은 아니다.」

라 함이 있다. 또 말하길

「嚴時亨에게 回答한 書에 말하길 「사람이 태어나자마자
譯한 것은 未發時이고 그 이전은 곧 사랄과 事物이 아직
태어나지 않은 때로서 性이라 일컬을 수 없다. 性이라
말을 붙여야 되다면 그것은 곧 사람이 태어난 이후일 것
이다. 形氣 속의 발어진 이理는 모두 다 性의 本體는
아니다. 그러나 그 本體 또한 이것(氣質)을 벗어난
것이다. 외현과 내현의 이기(理) 즉 하도(道) 상의지
가 중등(中等)이요 양화(兩化)된다. 정(正)서(邪)로 나

라는 글자는 모두 氣質之性을 指稱한다. 이 氣質之性에 問하여 그것이 氣質에 속하지 않고 있는 것을 알 수 있는 것이 本然之性이다. 그렇다면 本然之性은 氣質之性 밖 에 있지 않다는 것을 알 수 있으며 비록 氣質의 差異는 있다고 할지라도 性의 本然을 해치지 않을 것이다. 그렇 다면 本然과 氣質의 두 가지 性이 있다는 것은 아니지만 彼의 先後, 場所의 彼此로서 나누어 말해서는 안 된다고 하는 것 또한 잘못이라는 것을 알 수 있다. 이 책의 說은 歐陽希遷의 問目 가운데 보이니 希遷과의 問答은 곧 黨 事 이후에 있었으므로 이 書가 最後의 定論이 된다는 것 도疑心할 것이 없다.」

라 하였다. 이 論辨은 栗谷을 이어서 朱子의 本意를
깊이 얻었다고 일컬을만 하다. 南塘과 同時에 中國
에서 陸桴亭 또한 本然之性과 氣質之性을 論辨한 일
이 있는데 서로 參照할 當하다. 同異考 卷四 孟子條
에 말하길

『諸類廣記』에서 말하길 「호수는 호에 대등한 것이 아니라
누에이 땅이 종결되지 않았기 때문에 호를 호라 한다 湖于馬尾
동許多한 호의 나옴에 보였다고 생각함다」라 하였다.

一、「我」字之用法。凡「我」字，在句中作主語時，其後必有動詞或名詞。如「我讀書」、「我愛國」等。若「我」字在句中作賓語時，則其前必有動詞或名詞。如「你愛我」、「我愛他」等。

라 하였다.

朱子言論同異考는 尤庵에게 먼저 이 著書가 있었으며 南塘이 이를 繼承하여 더욱 詳細하고 더욱 精密하게 論辯하여 朱子學을 研究하는 사람이 한 번 만도 아니다. 그러나 參考書가 되었으며, 中國에는 없는 것이다. 다만 語類에 記錄된 것만이 모두 定論이라 한 것은 역시 잘못이다. 이 著書는 위에서 引用한 兩篇보다 一三년 앞선 것이다. 그 중 理氣를 論辯한 달이 더욱 簡要하다. 말하길

「先生은 理와 氣가 先後가 없다고 말하기도 하였는데, 이는 流行의 側面에서 말한 것이다. 理先氣後라고도 하였는데, 이는 本源의 側面에서 말한 것이다. 氣先理後라고도 하였었는데, 이는 稟賦의 側面에서 말한 것이다. 그들이 指稱한 바는 다르지만 本源이라는 것이나 稟賦라는 것 또한 모두 流行 속에만 있다면 그 說 또한 會通하여 하다가 되지 않겠는가?」

라 환이 있다. 또 말하길

「理와氣를 流行의 側面에서 말하면 본래 先後가 없다」

本原으로서 말하면 理가 先이고 氣가 後이다. 眞誠으로서 말하면 氣가 先이고 理가 後이다. 萬物의 性은 오로지 理만을 말하면 모두 같으나 形氣가 부여받은 것을 각각 指稱하여 말하면 같지 않다. 理와 氣를 섞어서 말하면 事物마다 事物마다 모두 다르다. 一言으로서 그것을 判別할 수 있으니 그것을 「離合看」(分離하여 보는 것과 합하여 보는 것)이라 한다. 대개 理와 氣를 分離하여 보면 二物이 된다. 二物이 되면 理가 先이고 氣가 後이니 是는 다르지만 理는 같다. 합하여 보면 一物이 된다. 一物이 되면 理와 氣가 先後가 없고 같이 있음이 없다. 「看」이라는 文字 또한 마땅히 着眼하여 보아야 하니 사람에게 分離하여 보고 합하여 보라 일컫는 것은, 理와 氣에 分離할 때와 합할 때가 있다는 것을 일컫는 것은 아니다.」

라 하였다. 또 同異考의 性字條目에서 일كن기를

「朱子」가 朴德久에게 答하여 말하기를 「무릇 性의 대해 말한 것은 모두 氣質에 因하여 말한 것이다. 그러나 그 속에 自然히 賦與된 理가 있을 따름이다」라 하였다. 이 말은 性字를 解明함에 名辭의 뜻이 精密하고 深奧하여 다 시 남거나 있음이 없으니, 실로 千古에 性을 論한 것 중 가장 좋은 要訣이라 할 수 있다. 理가 氣속에 賦與된 연 후에 비로소 性이 된다. 그러므로 氣質에 因하지 않으면

一物이라면 무엇 때문에 理 다 氣 다 하는 名目의 對立이 있게 되었는가. 그러나 理와 氣는 渾融하여 先後가 없고 離合이 없기 때문에 그것을 一物이라고도 하였지만 事實은 二物로서 서로 分離되지 않는 것이다. 이 분은 (理와 氣과) 分離되지 않는다는 神妙한 面을 보고서 마침내 一物이라 여기게 되었으니 참으로 애석하다.

라 하였다. 이 論辨은 곧 栗谷이 整庵의 過失은 단지 名目上에만 있다고 말한 것을 繼承한 것이다. 또 말하길

「困知記」中에 性은 같고 道는 다르다는 두 句節은 말한 道理가 圓滿치 못하다. 그리고 性과 道를 둘로 나누는 것 또한 매우 잘못이다. 대개 性을 단지 天命이 賦與하는 側面에서만 말하고 道를 단지 事物이 積多하게 羅列되는 側面에서만 말한다면, 性은 본래 같지만 道는 본래 다르게 된다. 天命이 賦與할 때 氣質이 아니면 또한 이 理를 承載하여 造化를 이룰 수 있을 것이다. 그러므로 사람과 事物의 性은 그 氣質에 따라 부여받은 性이 다르다. 事物 속에 있는 道란 人君은 仁라고 臣下는 敬하며 父는 慈하고 子는 孝하며 소리개는 남고 고기는 뛰며 소는 밭을 갈고 말은 치는 등의 것이니, 그所在의 따라 비록 二物의 分殊가 있지만 그들의 事物의 當然한 法則이 된다는 것은 모두 같다. 形器를 超越하여 말하면 性이

같고 道도 같다. 氣質에 即하여 말하면 性이 다르고 道도 다르다. 그러므로 性은 같으나 道는 다르다고 일컬어도 되고, 性은 다르나 道는 같다고 일컬어도 된다. 性과 道는 같다고 하면 모두 같고 다르다고 하면 모두 다르고 해도 된다. 이제 性을 반드시 같은 것이라 하고 道를 반드시 다른 것이라 여기어 性과 道를 二體로 삼으면 「率性之爲道」(本性을 따르는 것을 道라 함)를 살펴보지 않은 것이다. 본末이 不一致하고 內外가 分放되면 그 過失 또한 理와 氣를 一物이라 여기는 것보다 클 것이다.

라고 하였다. 무릇 理와 氣, 性과 道를 區別하려면 반드시 먼저 그 말의 出發點이 다르다는 것을 알아야 비로소 그 指稱하고자 하는 바가 같은 바가 있는 것이다. 南塘은 이런 面에 있어서 모두 栗谷을 따르고 있으니, 兩家의 書簡을 자세히 보면 진실로 그의 誤解를 알게 될 것이다.

甲辰 卽 淸康熙三年에 이르러 南塘은 비로소 「朱子言論同異考」六卷을 지으며 말하길

「朱子言論은 前後로 갈지 않는 것이 많고 말은 비록 다르지만 뜻은 事實上 相通한 것으로 있고, 본래 다른 것이 없지만 學者가 갈지 않는 것으로 볼 수 있는 것이 있다.」라 하였다. 또 말하길

「大主는 平生의 文字를 모두 읽었다. 그러므로 前後의

「理」의 體大 源頭을 辨明하는 것이다. 그는 朱子를 「體大 源頭」로 보았을 때 尤菴은 朱子의 遺說를 遵行하였다고 한다. 卷二十九 「對農巖集中理氣問」에서 말하길

「程朱三先生의 說은 本래 異同이었다. 그러나 羅整庵의 論은 理氣를 一物로 보고 異源는 理氣를 二物로 삼으며 栗谷은 一로 삼기도 하고 二로 삼기도 하니 得失을 辨明하기 難한 것이 있는 것이라 할 것이다.」

라 하였다. 이 글은 兪堂 贊臣의 引言에 하므로 淸順治十年에 該當한 것이다. 또 말하길

「理란 生物하는 根本이고 氣란 生物하는 具(材料)이다. 氣의 立場에서 보면 氣는 이러하고 理 역시 이러하며, 理와 氣가 같다. 理의 立場에서 보면 氣는 不齊(差異가 있음)하지만 理는 一體이고, 理와 氣는 不同하다. 流行面으로부터 말하면 氣는 端始가 없고 理는 氣수에 있으니, 理와 氣는 先後가 없다. 源頭面으로부터 말하면 氣가 아직 生하기 전에 理가 이미 먼저 갖추어 있고 理와 氣 또한 先後가 있게 된다. 그러나 모름지기 같은 가운데서 다름을 보고 先後가 없는 곳에서 先後가 있는 것을 보아야 하며, 만약 따로 따로 떨어져서 그들의 明確한 境界線을 求하려 하면 잘못될 것이다.」

라 하였다. 또 말하길

「理가 氣를 타고 流行한다는 面으로부터 말하면 그것을

淸라 하고, 氣가 이 理를 타고 있다는 面으로부터 말하면 그것을 器라 한다.」

라 하였다. 卷二十七의 「羅整庵困知記辨」이 있는데 癸巳에 있다. 그 글에 말하길

「理는 본래 하나이지만 分殊가 있게 되는 所以는, 그다지고 있는 氣가 不齊함으로 말미암아 그러하다. 이제 氣質을 떠나서 分殊를 말하고자 한다면 마치 形體를 떠나 그림자를 찾으려 하고, 體를 그치게 하고 體를 求하는 것과 같다. 分殊가 氣質에 말미암는다는 것을 모르면 理가 스스로 갈라지는 것으로 생각하기 쉬워 理의 一을 알지 못하게 된다. 理를 單指하여 天命之性이라 하며, 氣를 兼指하여 氣質之性이라 한다. 두 이를(理와 氣)을 設定한다고 해서 一에 무는 害가 되지는 않는다.」

라 하였다. 整庵이 말한 理一分殊를 가지고 天下의 일들에 類推하면 無所不盡한 것이므로 性을 論함에 있어서도 반드시 天命과 氣質이란 두 名辭를 設定하지 않아도 될 것이다. 그러므로 南塘이 이와 같이 論駁한 것이다. 單指와 兼指라는 말은 곧 栗谷 尤菴을 繼承한 것이다. 또 말하길

「明道가 器역시 道이고 道역시 器이다라고 말한 것은 단지 理와 氣의 間隔없는 神妙함을 밝힌 것에 지나지 않고, 정말 一物이라 여긴 것은 아니다. 理와 氣가 果然

△特別寄稿△

朱子學의 韓國傳播考 [4]

錢 穆 著
李 康 洙 譯

四、韓南塘의 學問을 論述함

나는 韓國의 朱子學을 研究한 것 가운데 가장
 하전 책 하나는 影印할 수 있었으니, 그것이 韓南塘의
 『朱子學論叢考』이다. 이 책과 李栗谷集은 모두 奎
 樓의 所藏本이 있다. 今年 서울을 여행할 때 韓國親
 友가 李栗谷와 宋尤菴 두 분의 全書를 주어 받았는
 데 모두 韓國에서 새로 影印한 版本이었다. 또 奎章
 閣圖書館에서 韓南塘文庫를 影印할 수 있었는데 이 책
 은 奎章閣의 影印本인 版本이 없었다. 그래서
 나는 그 『朱子學論叢考』 두卷과 文集 卷三十六

그리고 卷三十八부터 卷三十九까지 모두 四卷만을 影
 印하였다. 그러나 그의 年譜를 미처 影印 못하여 그
 의 生卒 및 師承淵源을 詳細히 할 수 없음을 애석하
 게 생각한다. 오직 그의 論學要旨만을 擇해 著書하
 여 朱子學의 韓國傳播考라는 나의 著書의 마지막을
 삼으려 한다.

南塘集 卷三十 偶書에서 말하길

「程朱子以後聖人の道를 얻은 사람은 栗谷 尤菴 두先生
 만만 분이 없다.」

라 하였다. 이 글은 癸丑에 있었으니 淸康熙十二年
 에 該當한 것이다. 南塘集은 바로 이 두 분을 繼
 承한 것이다. 그의 平生持論中 主要한 것은 理氣와

야 한다. 本領이 이미 서면 그곳에
安住處가 있는 法. 所謂 本領이란
退隱의 이 말 속에 있다. 그리하여
참으로 마음속으로 體得하고 洒然
히 解脫하면 順地인 逆地인 泰然한
수 밖의 없지 않은가.

「돈도 필요없고 이들도 필요없
고 목숨도 필요없다는 사람이 되어
人間本有의 微妙한 주옥같은 德性
을 마음속으로부터 自覺하는 것이
곧 배우는 이의 本領이오 第一步가
아니겠는가.

以上은 自省錄에 대한 日本學者들
의 解釋態度이다.

그러기에 知天命이 다 된 해 豐基
郡守를 제수받았으나 在任 不過一年
에 退任하고 落鄉할 때 退溪先生의
행장은 어떠한가.

行囊肅然，惟書籍數篋而已。

도耳順之境인 五十四歲당시 退溪

先生이 남기신 日記 八十四日分 가운
데는 이런 것도 있다.

甲寅 二月十四日

樂易叙泰

十三日

弘毅叙泰

甲寅 三月 三日

一念之邪

五月 四日

和根斬斷

十月 十日

丈夫五十年

二十日

要須識行藏

二十三日

投壺神中

三十日

○靜座

○晦點

○遷怒

×

×

근자에 本學報에 隨筆欄이 생기고
나서 大方의 叱責이 적지 않다고 들
린다. 적어도 深奧한 學을 研讀하고
道를 닦는 터전에 雜스러운 글이 可
當하냐는 高處의 詰難이 터나 생각되
기도 한다.

여기서 隨筆이란 鷄肋이나 같은 것

鷄肋의 故事는 且置하고라도 近來의
科學의 방법은 大體로 歸納의 結論에
이르는 過程과 그 많은 些少한 要素를
을 더 소중히 다룬다. 하물며 人間本
性을 窮理하려는 마당에 그 만품의 破
寂아닌 破寂 落隱는 容或無怪하지 않
을까. 어찌, 울적한 김에 나도 投壺에
十矢一中 정도나 견주어 볼까.

〈言論〉



있었다.

무심코 닭의리를 뜯다가 鷄肋에 이르자 앙상한 갈비뼈 사이에 백지장같은 살집이 하늘 하늘 붙어 있다. 뜯어 보려니 도무지 별 것이 아닌지라 막상 버릴까 하는 데 또한 아귀를 새우기 든다. 여기서 문득 새우 담백이 지금 점령하고 있는 鷄肋만. 이제 바로 鷄肋이 아닌가.

이 때 군졸 하나 이 잔류에 들어와서 소환 曹劌 군졸을 무언으로 정하라고 묻는다. 曹劌는 無心으로 대답했다.

「鷄肋……그대 鷄肋으로 정하라.」

군졸은 잠시 머리를 갸우뚱했지만 그대로 나가서 본부 위 그것만 알렸

다. 曹劌는 그날 밤 曹劌 본부 외로 돌아갔

는 다음 것이었다.

한편 曹劌는 여전히 심사가 울적하여 잔을 이루지 못하고 장막을 나와 자장술을 들러보는 데, 楊修의 말하에 이르러 보니 모든 군졸들이 보파리를 차는데 여념이 없다. 장막을 둘러 曹劌를 그곳 대장——하후연이던가——을 불러 연유를 물었다. 대답하기를

「楊修가 오늘밤의 군호를 鷄肋이란 말을 듣고 이는 필시 술잔에서 회군할 뜻이 잔결하신 모양이니, 미리 대비하자 해서 그랬습니다.」

이 말에 발연히 노한 曹劌는 곧 楊修를 잡아들여 軍心을 어지럽히는놈이라 하여 참해버리고는, 한 두 차례 적을 공격하는 체 하더니 마침내

軍의 퇴군을 보냈다. 楊修와 曹劌의 말을 듣고 曹劌는 미움을 샀던 이의 견해도 한두 번 있었을 때, 이로써 마침내 그 목숨을 끊을 것이다. 楊修가 추자 곧 후회한 것이

로 보아 두말할 것도 없지만, 보잘 것 없는 鷄肋의 鷄肋은 너무 엄청난 노릇이었다.

能言은 말을 잘 승진다고 했더니 天下經綸을 몸의 지냈어도 能히 이를 잡추고 때를 기다리는 술기가 아쉬웠지니와, 司馬懿(仲達)는 오히려 天下를 一統했어도 항상 물을 승려 지배자가 때를 만나자 지체없이 이루어진 것을 보면, 世中事란 得失, 功過만으로는 釋然할 수 없음을 알 수 있지 않을까.

退溪先生の 하구 많은 教訓에 특히 日本에서 代代로 嗣受되어 내려오는 글귀가 있다.

第一須先將世間窮通得失榮辱利害一切置之度外不以榮辱爲喜惡得失心則所患蓋已五七分休矣。公自首錄「答南時甫」

退溪先生의 하구 많은 教訓에 특히

줄 것으로 생각하니 참한 일이라 말하지 못할 수 있겠다. 그런데 그 후편이란 편이 이전 편인 저나는 잘 모르겠으나 다마 마음의 편안함이 아닐까 싶다. 이것을 佛教에서는 眞空妙有 常樂我淨이라고 말한다.

信仰에는 크게 나누어 두가지類型이 있을 것 같다. 하나는 來世까지 希求하는 것이고, 또 하나는 現世만 생각하는 것이다. 그런데 來世까지 생각하는 立場은 靈魂不滅思想에서 由來되고, 現世만 생각하는 것은 靈魂不滅을 否認하는가 아니면 거기까지는 생각하지 않는 立場이다. 두가지가 다 長短이 있을 것이라 보겠지만, 마음의 常樂我淨만 이루어진다면 사람 삶을 살아가는데 大差는 없겠다. 그러나 거기 따라서 世界觀이나 人生觀에 差異가 있을 것은 勿論이다.

宗教란 啓示 體驗으로 말미암아 이루어지는 것이므로 그런 體驗없이 다만 그저 鏡鑒 소리만 듣고 따라가는

信仰은 남된 마음을 모를 것이요, 반대로 어떤 幻想에 걸린 것을 마치 啓示처럼 믿고만 있다면 이것 또한 虛妄에 빠진 것이다. 고은 산에서 修道하다가 山懸幻想에 걸리어 그것을 진짜인 줄 믿다가 무슨 사람이 되기도 하는데, 무턱대고 魔鬼라고만 斷定하는 宗教人도 또 이때 反省이 있어야 하겠다. 拜神은 좋으나 狂神은 禁物이다. 豫言者의 말만 狂信할 것이 아니라 스스로가 豫言者가 되어야 한다. 神의 소리도 豫言者의 임을 通한 것이니 神의 眞理도 사람의 眞理이다. 神의 命令도 그 判斷의 基準은 사람의 道德의 良心에 있는 것이라면, 우리 先賢들이 일찌기 天理의 體得 體認을 人間事의 基本으로 삼고 存心・養性을 重要視한 것은 眞理를 생활하고자 하는 妙法을 터득한 것이라 하겠다.

(延世大學校 教授)

「鷄肋」

金 容 章

後漢末, 중국 천하에 三國이 鼎立하고 서로 覇를 다퉴 때, 曹操은 대군을 휘몰아 蜀을 치려 漢中으로 쳐들어 갔었다. 그러나 워낙 무리한 작전으로 天時, 地利 모두 거역한 데다가 지나치게 깊숙히 敵中에 侵入한지라, 全軍은 번번한 싸움 한번 못하고 進退維谷에 빠지고 있었다.

梟雄 曹操로서는 드문 拙戰이었다. 칠군을 하자니 天下의 嗤笑까지 받게 두렵고, 지쳐 나가자니 猛虎같은 蜀將들과 風雲造化를 마음껏 하는 孔明의 術數가 겁나고, 그대로 버티고 있자니 무작정 늘어남 補給路가 적정 되고……이래서 沈吟數三日을 지나는데, 어느날 저녁상에 탐고기가 올라

眞理인양 생각하고 形而上學이라 하면
虛構인양 안다. 대저 方法論이란 眞理
를 찾는 方法을 批判的으로 合理化하
면서 또 그 方法論 自體의 또 方法論은
등한히 하고 있다. 간간히 方法論에
대한 再批判을 들고 나오기도 하지만
한 번 빠진 구렁에서 몸부림 쳐보았
자 흠을 만 더 물을 뿐이라! 偶像
(idola)을 없애야 한다고 方法論은 떠
들며 대지만, 偶像을 참으로 없애는 方
法은 體得하지 못하는 것이 方法論學
者들의 本質인가 보다. 方法論의 方法
論의 解明이 切實하다.

釋迦牟尼가 大悟하지 못했더라면
印度在來의 들 속에서 그들을 方法
論적으로 再闡明하는데 그칠 것이라
생각된다. 多幸히도 그는 그런 方
法論을 생각했기에 逍遙自適한 것이
아니었던가 싶다. 그에 의하여 從來
의 實體我는 空해지고 諸行無常이란
緣起의 세계가 드러났다. 그런데 그
緣起는 또 空해져야 한다. 그럼에도

불구하고 後世 佛敎學者들은 그 緣起
에 空되어 다시 非空에로 빠져 圓
融에 執着되어 버린 것 같다.

대개의 宗教가 無欲을 敎旨로 삼는
다. 그 無欲이 어떤 것인가를 나는
잘 모르겠지만, 辨證法的으로 말하
면 無欲은 有欲과 相通할 것이니, 오
히려 宗教가 내세우는 無欲은 大有欲
이 아닌가 싶다. 孤獨과 絕望에서 비
로소 찾았다는 實存哲學者들의 이른
바 神은 그들을 大有欲의 보금자리로
이끌어 주었던 것이 아닐까? 그런데
人生이란 孤獨과 絕望의 主人公만은
아니다. 사람이 참 限界狀況에 부딪
친다는 것은 술을 마지막 실태의 단
한 번 뿐일 것이지, 어찌 限界狀況이
또 다치고 또 다치겠느냐 말이다. 孤
獨과 絕望을 내세우므로써 神 앞에
다가섰다는 哲學者는 사람들 末世나
末法의 思想으로 威嚇하는 것이나
다들 바 없었다. 아니면 懦弱한 自我
所持者리라. 참으로 懷疑도 안해보고

Cogito ergo sum이라 定言하여 사람
을 有限定體에로 물고 갔던 哲學者와
별로 다를 것 없다.

純粹信仰이라면 因果應報의 信仰이
사라져 없어져야 할 것이어늘 愚昧한
蒼生들은 제 할 일은 안하고 남에게
기대기만 한다. 그 남이 바로 그들의
歸依處이다. 그리하여 마치 自己는
언은 것처럼 錯覺하여 다른 사람들에
게까지 勸誘說得 하려는다. 소크라
테스가 생각했 듯이 사람은 自己自
身을 알아야 하는 데 自己도 잘 모르는
것을 사람에게까지 권유한다. 眞理는
밖에 있는 것이 아니라 내 안에 있는
것이다. 그래서 退溪는 自省錄에서
天理의 本然을 體得하라고 말하고 있
다. 일찍이 王陽明이 良知는 너의 스
승이다 (良知你師)라고 한 말도 역시
그것일게다. 물론 純粹信仰心이 드러
난다면 사람은 淸淨心으로써 살 것이
를림었다. 그러나 세상에는 왕왕이 그
것을 모르고 믿기만 하면 幸福을 내려

《隨想》

신앙 한다는 것

袁 宗 鎔

며칠 전에 어떤 出版社의 付託으로
信仰에 대해 原稿을 써서 준 일이 있
다. 枚數의 제한과 讀者의 수준을 감
안해서 썼기에 하고 싶은 말을 다하지
못했던 것이다. 나는 그것을 쓸 때
現代의 苦惱에서 彷徨하는 젊은이들
(?)에게 多少의 도움이 되도록 될까 생
각하고 썼지만, 只今 생각해 보니까
오히려 그들을 더욱더 苦惱스럽게 나
한 것이 아니었던가 염려된다.

信仰이라 하면 어떤 對象을 신봉하
여 그것에 歸依하려는 心情을 가리키
는 것으로 그것은 宗教問題에 속할

것이다. 歷史적으로 보면 時代와 民
族에 따라서는 宗教와 政治가 分離되
지 않아 宗教가 政治의 彈壓을 받은
일도 있고, 반대로 宗教가 政治를 支
配한 일도 있었지만 現代의 民主社會
의 태두리 안에서는 信仰의 자유를
原則으로 하기 때문에 매우 자유롭게
宗教를 선택할 수 있게 되었으니, 참
좋은 現象이라 생각된다.

그러나 돌이켜 보면 宗教가 사람을
誘導하기도 하고 誤導하기도 한 것이
事實이다. 그럼에도 各宗教는 한결간
이 각기 자기 종교의 絕對性과 優越性
을 내세우고 있다. 따라서 第三者로
서 종교의 正邪를 가리기란 매우 어려
운 일이다. 아니 거의 不可能의 범주
에 속한다고나 할까!

宗教를 체계화하는 宗教學이 있고,
宗教學을 哲學化하는 神學이 있으니,
그건 專門家の 할 일이므로 내가 주
제넘게 말할 것은 못되지만, 傍觀者
의 立場에서 볼 때 참 안타까운 心情

도 우리나라에 온다.

대개 천하나나 神學者들은 이미 어
떤 宗教를 是認하게 되면 安간함을
다 하여 그것을 合理化해 보려고 한
다. 그래서 그들은 이미 그들의 세우
고 있는 자기물에 맞추어 그 理論을
取捨選擇한다. 그러므로 時代思潮가
달라지면 재빠르게 그것을 吸收함으로
서 自己를로 合理化 한다. 여기서 間
或修正되는 側面도 있겠지만 大體骨
格은 搖之不動이다. 搖之不動은 眞理
의 普遍性, 修正은 眞理의 進歩性이
라고 생각하는 것이 그들의 自己滿足
이다. 그런데 衡學者들은 變裝을 보
다 빨리 보다 못치게 구멍으로써 그
時代에 迎合할 것을 서둘지만, 骨生員
들은 舊態依然하다가 時代에서 外面
을 당하기도 한다. 아마 舊態는 陳腐
하고 新樣은 神奇한 모양이다. 그러
나 新樣은 산뜻하지만 오래 못가고
舊態는 덩달아지만 一味이다.

요새 세상에서는 方法論이라 하면

는社會가混亂에 빠지고社會的逸脫行爲가 늘어난다.

한民族이나國家가繁榮과安寧을確保하려면 하루속히社會的規範의基礎를튼튼히 다지는 일이나, 모든사람들이普遍的法則으로서各者內心에서 따를수 있는道德律의確立이 필요하다. 이를위해서는 먼저우리民族의倫理的傳統을研究하고再發見하여 올바른傳統 위에서 새로운國民道德의振作에 힘쓰지 않으면 안될 것이다.

오늘날우리나라國民倫理의規範을고쳐세우려면무엇보다도退溪先生의倫理思想에로돌아가「敬」을바탕으로한道德的人格形成을倫理教育의大綱으로삼아야할것이다.倫理的人格이박으로行實로나타난것을우리는禮節이라고한다.民主社會일수록禮節이必要한것은두말할것도없다.그러나禮節은가르치지않아도先天的으로 타고나는것은아니다.누구나사람은「네善端」을先天的으로 타고난다고先賢은가르쳤다.실사善端을타고났다고하더라도그것이人欲으로가리워져서惡人도不義도생긴다.따라서人間은항상「窮埋와「居敬」으로道德的實踐에힘써야한다는것이退溪先生의가르침이다.우리가다른나라사람들보다公衆道德을지키지않고禮節이잡음하지못한것이現實이라면그것은우리民族이先天的으로그런民族性을가지고태어난것이아니라그것은다만그런나라보다近代的國民으로서社會的道德的訓練의時間이짧았기때문일것이다.

學校에서나社會에서나모든教育은道德教育에서시작되고道德教育에서끝난다.家庭으로부터한家庭이道德教育의교실이되어야하고學校의勞働氣가道德의훈도로충만해야할것이다.經濟立國에못지않게道德立國을위해우리나라의理想的國民像과國民偏性의大綱을이미四百餘年前에提示한退溪先生의教學精神에의를아갈때가온것이다.

陶山書院에서弟子를가르치던退溪先生의道德教育者로서의道德立國의先見을明言

에對한연구가아니하면

退溪學研究

卷 頭 辭

解放三十年餘를 경과하는 동안에 오늘날과 같이道德敎育이 강조된적이 없는 것 같다. 日帝期를 벗어나 一九四五年民族解放을 맞이하고, 다시 六·二五動亂과 그戰後의 荒廢한 民心을 건질수 없는 價値觀의 混沌 가운데서 우리는 뚜렷한 道德的 指標을 붙잡지 못하고 精神的으로 彷徨하는 生活을 營爲해온 것이다. 그러는 동안에 어느덧 道德이란 舊時代의 遺物이라던가, 낡은 道德觀念은 社會發展의 障害物이 되는 것 같은 錯覺에 사로잡혀 있었던 것이다. 그러나 近代의 民族國家를 건설하는 途上에 있는 모든 나라라는 새로운 國民像을 定立하고 國民의 道德的 成長에 힘써온 것이다. 經濟力이 外面的인 國力이라면 道德은 內面的인 國力인 것이다. 우리나라는 그동안 經濟建設과 輸出立國의 피나는 努力으로 開發途上國의 範型으로公認될 만한 눈부신 經濟成長을 이룩해 놓았다. 이제 韓民族은 經濟面에서는 自立할 수 있는 底力을 지닌 民族임을 世界가 認定하게 되었고 中進工業國의 문턱에 올라선 것이다. 經濟的인 高度成長은 자칫 잘못하면 精神面에서 國民倫理의 成長을 게을리 할 때 그 兩者間의 乖離가 다음에 닥아올 段階의 심각한 社會問題를 일으킬 수도 있는 것이다. 그때문에 經濟成長이 이룩됨과 동시에 정신면의 國民道德的인 힘의 成長을 위해 더욱 힘쓰지 않으면 안된다.

近間에 學校敎育이나 社會敎育面에서 道義敎育이 한 가정이나 학교의 과제에 그치지 않고 汎國民的인 國家의 課題가 된 것은 오히려 脫時之嘆이 있는 것이다.

人倫·道德은 人間이 모여 社會生活을 營爲하는 곳에서는 어디서나 마땅히 있어야 할 社會規範이며 理法이다. 한 社會가 그 構成員들이 다 같이 준수하는 規範의 母體를 못가졌을 때에

目次

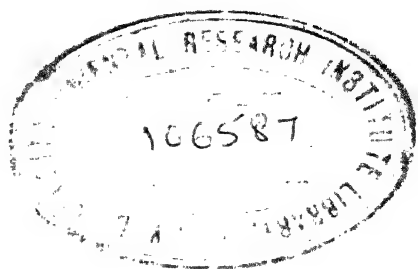


卷頭辭	退溪學研究院	4
隨想	裴宗鎬・金容章	6
朱子學의 韓國傳播考 〔4〕		
(南塘 韓元震) 〔附原文〕	錢穆・李康洙譯	11
退溪逸話選 〔二〕	鄭飛石	87
△連載▽		
退陶弟子列傳 〔十一〕	李德弘篇	93
退溪名著研究・啓蒙傳疑 〔九〕	李家源	98
退溪先生文集	姜天奉	107
懸吐・符號 〔二〕	李家源	45
理發而氣隨之에 關한 論議 (下)	高懷民・林祚長譯	120
「退溪學研究」摘要	全斗河	134
退溪學界消息		116
☆安東에 退溪先生記念館	陶山書院行 道路擴張	
☆退溪先生墓所 參謁道路 完成	☆本報 編輯委員 李相殷博士 逝去	
☆本院 李東俊委員 訪日	☆栗谷思想研究院、韓國思想學術討論大會 終了	
☆本報 編輯委員 交替	☆陶山書院、三月三十一日 春亨 거행	
☆退溪學研究後援會 會員名單		
退溪學研究院 刊行圖書案內		145

退溪學報



第十三輯 八通卷第十三卷 V 一九七七年三月三十日發行



△編輯委員會▽

李 李 李 李 申

寅 東 家 佑 一

退溪學研究院

基 俊 源 成 澈

6,000 copies of each book will be distributed to college libraries and institutes abroad as well as in Korea free of charge. Each book, written in Korean mixed with Chinese characters, consists of about 600 pages.

We believe that this collection will help scholars conduct an in-depth study on T'oegye and his thought.

We would like to express our gratitude to the National Assembly, the Ministry of Education and others which have spared no effort to help us publish the collection.

August 1986

T'oegye-hak Study Institute

Chairman Lee Dong-choon

退溪學叢書 第I部 第4卷

1987年 7月 5日 印刷

1987年 7月 10日 發行

發行人 李 東 俊

印刷人 高 河 潤

發行處 社團法人 退溪學研究院

서울시 鍾路區 明倫洞3街127

(明倫빌딩 4層)

電話 765-2181~3

印刷所 電 鑛 産 業 社

※ 잘못된 책은 바꾸어 드립니다.

비매품

A message from publisher

The T'oegyehak Study Institute(TSI) was founded on Dec. 20, 1970, with the aims of restoring our beautiful traditional customs and promoting the image of Korea and its people with philosophy.

Since its foundation 16 years ago, the TSI has published a quarterly journal "T'oegyehakbo" and several other books to effectively achieve these goals. We have also sponsored the annual International Conference on T'oegye School of Neo-Confucianism.

The 50th issue of the journal was published last June, and 16 books of six different kinds were released. The international scholarly meeting on T'oegye and his thought was held eight times in such countries as the United States, West Germany, Japan and the Republic of China.

As a result of these constant efforts, the number of scholars, including foreigners, who are extensively studying T'oegye and his thought has increased drastically. They have asked the TSI to send materials necessary for their study.

Under the circumstance, the publication of a collection of books on T'oegye and his thought has emerged as an urgent task. But it was difficult for a private-level organization to release such a collection because the project required a large amount of money.

However, it was fortunate that a government request to finance the publication of the collection was passed by the National Assembly last year.

With the government financial assistance, the collection, consisting of a total of 28 books, will be published on a gradual basis. About

退溪學報

第十五輯 一九七七年十月二十日

畫報

近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪國際學術會議

卷頭辭

退溪學研究院

隨想

李乙浩・李康洙

歡迎人事

安岡正篤

特輯

韓國倫理思想의 傳統——特히 忠孝

思想을 中心으로

(柳正東・安炳周・李東俊・李完載・全斗河・李家源・裴宗鎬・崔昌圭・李楠永)

附

日本忠孝思想論 (阿部古雄・宇野精一・友枝龍太郎)

連載

退溪先生文集(四)——懸吐・符號

連載

退溪逸話選(四)

連載

啓蒙傳疑研究(十一)

退溪思想講演論文

李退溪와 熊本實學黨

退溪思想講演論文

退溪先生の哲學思想과 現代社會

退溪思想講演論文

退溪思想의 十九世紀展開

退溪思想講演論文

朝鮮朝 道學精神과 士林政治의 特色

退溪學報

第十四輯 一九七七年七月二十日

畫報

● 近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪國際學術會議

卷頭辭

● 退溪學研究院 6

隨想

● 柳正東・全斗河 9

特輯

● 朱子學과 李退溪學術會議 19

1. 基調講演(韓明洙・何佑森・三바리・阿部古雄) 20

2. 研究發表(李家源・岡田武彦・柳承國・蔡茂松・渡部學・裴宗鎬・李完栽・友枝龍太郎・山岐道夫・黃錦鉉・宋兢燮・松戶光夫・徐元燮・麓保孝・劉明鍾) 60

連載

● 退溪先生文集(三)——懸吐・符號 李家源 161

退溪名著譯註

● 答李仲久書(七) 李東歡 199

連載

● 啓蒙傳疑研究(一〇) 姜天奉 216

連載

● 退溪逸話選(三) 鄭飛石 193

● 東京大會의 意義와 成果 李東俊 255

退溪學報

第十三輯 一九七七年三月三十日

卷頭辭

●

退溪學研究院

1

隨想

●

裴宗鎬・金容章

6

● 朱子學의 韓國傳播考(四)

南塘 韓元震 附 原文

錢穆・李康朱譯

11

● 連載 退溪逸話選 二

鄭 飛 石

35

● 連載 退陶弟子列傳 十一・李德弘篇

李 家 源

55

● 連載 啓蒙傳疑研究 九

姜 天 泰

67

● 連載 退溪先生文集 二 懸吐・符號

李 家 源

74

● 理發而氣隨之에 關한 論議 下

全 斗 河

80

● 退溪學研究 一摘要

高懷民・林祥長譯

101

● 退溪學界消息

110

● 退溪學研究院刊行圖書案內

111

● 編輯後記

114

〈退溪學叢書〉刊行에 즈음하여

解放後 무분별하게 도입된 西歐物質風潮의 영향으로 붕괴적전에 이르는 우리의 傳統美風을 살리고 우리 자신의 價値觀을 재정립하는 동시에 「哲學있는民族——韓國」의 이미지를 世界에 부각시키고자 退溪學研究院이 創立된 것은 1970年 12月 20日이었다.

以來 16年, 研究院은 이러한 目的을 효과적으로 달성하기 위하여 機關誌「退溪學報(季刊)」을 刊行하였고 「退溪全書」를 비롯한 研究文獻들을 계속 刊行하였으며 國際學術大會를 계속 개최하였었다. 이러한 「退溪學報」은 今年 6月로 50輯에 달하였고 單行本은 6種에 16冊、國際學術大會는 美國、西獨、日本、臺灣等 三大洲에 걸쳐 前後 8次나 거듭되었다. 이러한 꾸준한 努力의 결과 退溪學에 대한 國際的 關心이 급격히 고조되어 研究資料에 대한 요청이 研究院에 쇄도, 退溪學叢書의 刊行이 시급한 課題로 등장하였는데 이는 막대한 經費가 소요되는 거창한 사업이라 일개 民間團體의 힘으로는 엄두를 낼 수 없는 노릇이었다. 다행히도 이러한 研究院의 苦衷을 헤아린 뜻있는 분들이 지난해 國會에서 發議、叢書刊行에 대한 資金支援을 政府豫算에 반영하는 案이 통과되었고 文教當局에서는 흔쾌히 이를 집행하여 年來의 宿願이던 本叢書의 刊行이 햇빛을 보게 된 것이다.

이 叢書는 第Ⅰ部(學報)、第Ⅱ部(單行本)으로 구성되는데 每冊 600頁 基準으로 28冊에 달하는 방대한 문헌이므로 政府의 支援에 따라 年次的으로 刊行해 나가게 될 것이며 刊行되는대로 國內外各大學圖書館 및 各國 研究團體에 約 六〇〇部가 無料寄贈될 것이다. 이 叢書는 各國學者들의 보다 深度있는 退溪學研究에 一助가 될 뿐더러 哲學있는 民族으로서의 韓國의 이미지를 크게 부각시켜줄 것이다. 끝으로 이 叢書가 刊行되도록 物心兩面의 支援을 아끼지 않았던 國會、文教部 및 關係諸位에게 다시 한번 심심한 謝意를 表한다.

1986年 8月 日

社團法人 退溪學研究院

理事長 李 東 俊

退溪學叢書

第第
4 I
卷 部

退溪學報

第13輯 (1977年 3月 30日號)

第14輯 (1977年 7月 20日號)

第15輯 (1977年 10月 20日號)

社團法人 退溪學研究院

